FOR CONSULTATION ONLY

GLASGOW UNIVERSITY LIBRARY

STORE

Presented
226-1902

E 8 - g. 20

STORE

E 8 - G20

30114008833306

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Geschichte der Psychologie.

Leipzig 1808

bei Johann Ambrosius Barth

und Paul Gotthelf Kummer.

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/b24917631

Vorrede.

Mit dem Vertrauen, dafs Cárus Geschichte der Psychologie, ein Werk, welches des Verfassers rastlosen Fleifs uud den Eifer, die Wissenschaft durch eignen Beitrag der Vollendung näher zu bringen, beurkundet, eine günstige Aufnahme erhalten werde, übernahm ich das Geschäft, dieselbe dem Drucke als dritten Band der nachgelassenen Werke zu übergeben. Es ist dies das erste Unternehmen eine Geschichte der Psychologie zu liefern und bis auf die neuere Zeit durchzuführen, das um so schwieriger seyn mufste, da selbst für das Einzelne hierzu nur wenige Vorarbeiten Andrer vorausgegangen sind. Ein solches Unternehmen aber wird man achten und den Gewinn eines neuen Anbaues anerkennen müssen. Ueber die Forderungen an eine Geschichte der Philosophie und deren einzelner Theile hat sich in neuerer Zeit helleres Licht verbreitet, um bei Bearbeitungen derselben das richtige Urtheil

nicht zu verfehlen; darum halte ich es für überflüssig, von Carus Schrift weiter zu sprechen. Keineswegs besorge ich für dieselbe und dessen würdigen Verfasser, als möchte man das Gute und Scharfsinnige übersehen und dafür einige lückenhafte Stellen tadelnd entdecken; ich besorge es nicht, da unbefangene Leser es als den Nachlafs des Verstorbenen aufnehmen und nur Wünsche äussern werden, wo sie bei Werken, denen ihre Urheber selbst Ueberarbeitung und lezte Feile geben konnten, zu tadeln sich berechtigt fühlen. Einzelnes würde von dem Verfasser verbessert und verändert worden seyn; einige Lücken würden nicht an die durch den Tod gestörte Hand erinnern. Mir aber kam es nach den Grundsäzzen, die für die Herausgabe dieser Schriften festgesezt worden sind, nicht zu, dies nachzuholen oder wiederherzustellen; überdies ist ja das Geschäft der Restauration immer ein misliches und mislungenes gewesen. — Namentlich gedenke ich hier einer Lücke nach der zweiten Periode der Specialgeschichte, durch welche theils die Geschichte der Psychologie bei Xenophon unvollendet geblieben ist, theils die Kyrenaiker, Megariker, Pyrrhon und einige Andre übergangen sind. Die Ausfüllung derselben versagten die hinterbliebenen Papiere des Verfassers.

Der Zeitraum, bis zu dem der Verfasser die Geschichte der Psychologie fortgeführt hat, ist das 18. Jahrhundert. Zu den lezten Quinquennien benuzte er seine Revision der Bearbeitung der empir. Psychologie in den Ergänzungsblättern zur Allg. Literaturzeitung Jahrg. II. N. 82. — N. 93. Jahrg. III. N. 4 — 24. Was er aus dieser für seine Geschichte entlehnt hatte, erscheint hier unverändert und nur mit den handschriftlichen Zusäzzen vermehrt; den übrigen Theil der Revision, welcher sich mit der Bearbeitung einzelner Theile der Psychologie und der Monographieen beschäftigt, als Zugabe beizufügen, schien nicht zwekmässig zu seyn.

Ungesäumt werde ich mich der Arbeit unterziehen, aus Carus hinterlassenen Papieren zur Geschichte der Philosophie das, was seine Forschungen auf diesem schon früher von ihm so glüklich bearbeiteten Gebiete gewonnen hatten, auszuwählen und sie in dem nächsten Bande unter dem Titel: Ideen zur Geschichte der Philosophie, namentlich der Griechen, dem Drucke zu übergeben. Möchten doch diese Bemühungen, die ich zugleich mit stiller Rührung dem Andenken eines verehrten Mannes widme, ihrer Motive in Einigem entsprechen; möchten sie das Streben be-

urkunden, welches Alles in Beziehung auf den Gewinn der Wissenschaft stellt, und, wo sich Gehaltvolles im Ganzen oder Einzelnen darbietet, dies zu bewahren und einem grössern Wirkungskreise zu übergeben sucht! Möchte auch Carus Geschichte der Psychologie ein freundliches und willkommnes Hermäon seyn!

Auf eine mir unbekannte Weise haben sich einige Drukfehler, namentlich in den Bogen L eingeschlichen, die ich also zu verbessern bitte: S. 166. Z. 3. Metaphysik. S. 168. Z. 17. Philosophie statt Phantasie. S. 169. Note Dornedden. S. 173. Z. 13. ψυχὴ καὶ αἴσθησις. S. 175. Z. 5. verschmolzen, S. 177. Erinnyen. — Für diejenigen, denen dieser Band zu stark scheinen möchte, wurde er in zwei Abtheilungen abgetheilt, deren zweite mit S. 341. beginnt.

Leipzig, den 1. October 1808.

Ferdinand Hand.

Geschichte
der Menschenkunde
überhaupt
und
der Seelenlehre
insbesondere.

Einleitung.

Je weniger die Bahn zu einer Geschichte der Menschenkunde und Seelenlehre betreten worden ist, um desto nöthiger ist es, dieselbe zu sichern. Dies kann durch einleitende Betrachtungen geschehen, welche die bestimmteste Idee einer solchen Geschichte entwickeln und dann auf das Interesse derselben von selbst hinleiten.

Zur Versezzung in den wahren Standpunkt, aus welchem diese Geschichte zu betrachten ist, wird eine reine Auffassung ihrer vollständigen Idee, eine genaue Gränzbestimmung für sie, ja selbst eine Erhebung zu ihrem gesteigerten Ideale erfordert. Dies um so mehr, da sie wirklich in alle Arten von Geschichte tiefer als jede Andre, und als man oft sich gesteht, eingreift, und zwar noch ganz vorzüglich in jede ächte, jede pragmatische Geschichte. So ist sie zwar nicht Geschichte der Menschheit selbst, aber doch ein Zweig der Geschichte der Cultur, wie der Philosophie. Scheint sie

auch dadurch speciell zu seyn, so ist sie doch eben so vielumfassend und weiteingreifend.

Wir beginnen von dem höchsten und weitesten Gesichtspunkte, unter welchem man sie fassen kann und welcher zugleich ihre leitende Idee bleiben mufs, wie idealisch sie sich auch darstellen läfst. Dann erscheint sie nicht sowohl als

Geschichte des (niedern und höhern) Natur-Sinnes (psychologischen Genius) für das Gesezmässige und Beharrliche (Göttliche und Ewige) in und an dem menschlichen Leben oder den Naturwesen, in denen es waltet, (da sie hierdurch noch zu eng gefafst seyn und einer Geschichte der instinctmässigen Ahndungen gleich kommen würde), — als vielmehr als Geschichte der allmäligen Klarheit des Selbstbewufstseyns der geistigen Natur.

Diese Idee gestattet eine weitere Umschreibung, die hier noch der eigentlichen Zergliederung derselben in ihre Bestandtheile vorausgehen soll. Es mufs aber die Idee um so mehr als höchste Idee oder Ideal erscheinen, je weitumfassender sie ist. Als ein Ideal verbleibt sie zwar unerreichbar; allein es ist der Mensch verpflichtet, überall das Höchste zu suchen, und es still zu erstreben, er mufs sich hinauf zu arbeiten oder ihm sich wenigstens anzunähern bemüht seyn, alle seine Bemühungen aber als blosse Vorarbeiten für das noch Vollendetere betrachten.

Das Umfassende jener Idee erhellt schon daraus, dafs ihr Standpunkt nicht blos theoretisch, ge-

schweige literärisch ist, ja dafs er noch weit mehr praktisch und pragmatisch ist. Es erweitert sich nemlich hier der Gesichtskreis

A) sogar schon zu den Voraussezzungen des Daseyns ihres Gegenstandes, mithin zu allen, vorzüglich grossen, umfassenden und eingreifenden Ansichten der Natur und der Welt im Grossen überhaupt, und der Geisterwelt und Menschennatur, diesem Mikrokosmos, insbesondere, — zu den Gedanken über das Bleibende, Unveränderliche und Nothwendige in allen wechselnden Naturerscheinungen; — also bis zu den Berührungspunkten, welche die Physik mit der Metaphysik und die allgemeine Physik zu der Besondern haben konnte. Sie dehnt ihren Blik eben daher auch aus auf die psychologischen Maximen und Lehrsäzze, welche andern Wissenschaften zum Grunde liegen. Sie wirft daher die Frage auf: Wie dachte, urtheilte, sprach die Menschheit aller Zeiten von den Menschen aller Zeiten in den verschiedensten Zuständen und Verhältnissen? Wie thaten sich ihre psychologischen Gedanken und Urtheile hervor in dem Bau und Geiste ihrer Sprache, in der Behandlung ihrer und fremder Erfahrungen, in ihren übrigen Meinungen und Denkarten? Wie kam man also ganz ungesucht zu manchen psychologischen Hypothesen in andern Wissenschaften, oft ohne dafs die Menschenkenner wirklich von ihnen Notiz nahmen? Daraus ergibt sich sogleich die Verwandtschaft der Geschichte der Seelenkunde mit a) der Geschichte der Sprache, b) mit der Geschichte, sowohl der Biographie als Historiographie und des kritisch-historischen Pragmatismus; c) mit

der Geschichte der Religion und Theologie, des Naturrechts und der Moral; d) mit der Geschichte der Physik.

Es erweitert sich aber der Gesichtskreis ferner

B) zu den willkührlichen Entwiklungsarten der Menschen, wie sie sich oft in den kleinsten, an sich bedeutungslos scheinenden, doch immer charakteristischen Zügen verrathen konnten. Hier ist also vorzüglich der Kreis des Praktischen, und der pragmatische Historiker legt sich hier Fragen wie Folgende vor:

Was hat der Mensch aus sich, was aus Andern gemacht? Wie stellte die Menschheit sich selbst vor, in ihren verschiedenen Zuständen? Wie täuschte sie sich selbst bei ihren Verirrungen? Was traute sie sich für Kräfte zu? Wie ehrte sie ihre niedern, wie ihre höhern Kräfte? Wie behandelten die Menschen sich einander? Wann als Thiere, — Kinder, — Schwache, — Geister, — Engel und Götter? Wie behandelten auf den verschiedenen Bildungsstufen und in verschiedenen Staatsformen Aeltern, Erzieher, Lehrer aller Art, wie der grofse Haufe, wie die Künstler, die Aerzte, wie die Schriftsteller, wie die Fürsten die menschlichen Seelen? Unter welchen Umständen und wiefern wurden Menschen ausgezeichnet erhoben, vergöttert? unter welchen gedrükt, verbannt, verhandelt? Wie ehrten ausgezeichnete Menschen die gemeinen, wie die hervorstechenden Kräfte andere Menschen? Welcher psychologischer Grofssinn zeigte sich in der Erhebung des Thierischen im Menschen und in

der Entwiklung des Göttlichen? Welcher in der Begünstigung ihrer schnellsten, welcher in der Leitung ihrer naturgemässesten und reinsten Entfaltung? Welcher unpsychologische Kleinsinn verrieth sich dagegen in der Nährung und Verstärkung des Sinnlichen, ja des Thierischen im Menschen und in der Verunstaltung oder Unterdrückung des Göttlichen?

Wie konnte es überhaupt bei solchen Behandlungen allmälig zu höherm Leben und klarerm Licht in der Seele kommen? Wiefern haben die Menschen Säzze einer Volksseelenkunde oder gar eine Schulseelenlehre mit Absicht angewendet?

Aus der Darstellung dieser Idee läfst sich zwar schon die grosse Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte ahnden, welche in ihr liegen. Allein diese verdienen zur hellern Einsicht noch analysirt und nach einander aufgeführt zu werden. Wir geben aber hier keine willkührliche Uebersicht der einzelnen Bestandtheile jener Idee, sondern einen planmässig classificirten encyclopädischen Entwurf sämtlicher Zweige einer solchen Geschichte der Menschenkunde oder Seelenlehre.

I. Universalgeschichte der allgemeinen Naturkunde, namentlich der Menschen-Naturkunde, also auch des Geistes der Beobachtung sowohl, als der wissenschaftlichen Bearbeitung des Beobachteten. Bei dieser allgemeinen Geschichte kommt es dann mehr auf die Zeichnung des allgemeinsten und nothwendigen Ganges, wie des Charakters dieses Ganges und zwar mit Angabe innerer, durchgreifender Epochen, an; — also auf die Zeichnung des Ganges der psychologischen Beob-

achtung, wie der Reflexion. Diese Universalgeschichte fafst aber vier Einzelgeschichten in sich:

1) Psychologische Geschichte des psychologischen Sinnes, d. i. sowohl eine Art von psychologischen Instinct, Takt oder Naturgefühl, Trefkraft, (wie sie sich z. B. in den natürlichen Physiognomen oder in den welterfahrnen Weisen verräth), als auch einer durch ein bestimmteres Interesse geleiteten praktischen Fertigkeit (z. B. in der Nachahmung mancher Menschen. Dazu gehören insbesondere

a) der Entwiklungsgang der Fähigkeiten, Zustände, und Gegenstände, wie der Entwiklungsgang des Geistes des Beobachtens, also Geschichte des praktischen Beobachtunggeistes *).

b) Der Entwiklungsgang des Bewufstseyns des allmälig erwachenden und über sich selbst reflectirenden Menschen, also des Selbstfindens und Selbstverständigens, welches von jenem abhängt.

2) Pädagogische Geschichte der psychologischen Cultur, d. i. des Bildens zum Beobachter — und Menschenkenner, also auch der theoretischen Beobachtungskunst und der gefundenen Beobachtungsregeln.

---

*) Nur gewissermassen ist zu der Geschichte des menschlichen Geistes in der Naturbeobachtung und Naturbeschreibung, die noch so wenig aufgeklärt ist, ein Beitrag geliefert in Harlefs Geschichte der Hirn - und Nervenlehre im Alterthume. Erlangen 1801. 1. Th.

5) Philosophische Geschichte der Menschen- und Seelenkunde. — Diese aber ist:

a) Logisch-dogmatische (analytische) Geschichte der psychologischen Gemein- und Einzelbegriffe, Theorieen und Dogmen, — also theils Geschichte der psychologischen Stammbegriffe und Leitungssäzze, auch in andern Wissenschaften, wie in der theologischen Dogmatik (bei der Erbsünde, Inspiration), der Arzneikunde u. s. w. Namentlich zeigt sich dann (auf den mehr als anthropologischen, naturphilosophischen Gesichtspunkt):

1. eine Geschichte der immer vollständigern und reinern Auffassung der Menschen-Natur nach ihrem sehr verschiedenen Sinne, theils als eines gesezmässig zusammenhängenden und zusammenwirkenden Ganzen, theils als einer mechanischen Nothwendigkeit, theils als Gesundheit. Hier tritt also die grosse Frage ein: Wie kam der Mensch zu einem vollen klaren Begriffe von Natur in sich? und die damit Zusammenhängende: Wie wurde allmälig aus dieser Physik die Metaphysik verjagt? und in welchem Verhältnisse stand zu ihr die Teleologie? Wie betrachtete man den Menschen als ein Ganzes, den Ausdruk des Innern auch im Aeussern (Physiognomie — Pathognomik) und die Bestimmung des Innern durch das Aeussere? Wann und aus welchen Gründen gab man dem Organ die Macht über die lebendige Kraft des Menschen? und wie weit?

2. Geschichte der Begriffe und Philosopheme über die Seele im Allgemeinen, ihres Grundbe-

griffes, Wesens, Sizzes etc. und zwar sowohl der Thier- als Menschen-Seele. — Da entsteht die Frage: wenn kam man namentlich auch auf die Ideen von Leben, Seyn und Schein, Substanz, Kraft und Gesez? ferner auf den Begrif von wahrer Gesundheit und Krankheit der Seele?

5. Geschichte der Vorstellungen und Theorieen über einzelne Seelenerscheinungen und Seelenkräfte. — der allmäligen Trennung und Vervielfältigung der Kräfte. — Geschichte der Vorstellungen über die starke, wie über die schwache Seele des Menschen.

b) Synthetische Geschichte der Systeme und systematischen Entwürfe und Umrisse, — der lockeren oder zufälligern, oder festern und nothwendigen Verbindung der einzelnen Theile zu einem Ganzen, der Bestimmung von den Verhältnissen der Vermögen, der Bestimmung von Methode, die man in die Masse von Erfahrungen brachte, — der Festsezzung und Haltung der Gränzen, — der Vereinung des durch Zergliederung Getrennten *). — Geschichte der einzelnen Theile (der

*) Da erwarten die Fragen ihre Beantwortung: Auf welchen Stufen der Bildung trennte man z. B. die Menschenseele von der Weltseele, den Körper von der Seele als Selbst, den Menschen von der Gottheit und dem Thiere, das vorgestellte und gefühlte von dem vorstellenden und fühlenden Subjekt als Ich? und wenn und wie näherte man das Getrennte an einander? — Auf welchem Wege und mit welchem Glük erhob man sich zur systematischen Kunst, wo nicht zur Wissenschaft? Bis zu welchem Grade der Einheit erhob man sich?

rationalen und empirischen) Psychologie und ihres Verhältnisses, wie endlich des Verhältnisses der Psychologie zur jedesmaligen Philosophie und zur Philosophie überhaupt.

c). Hermeneutische Geschichte der Erklärungsgründe in der Psychologie wie der psychologischen Erklärungsmaximen in andern Wissenschaften. Da finden wir hyperphysische und physische, mechanische und moralische Erklärungsgründe.

4) Aesthetische Geschichte der Darstellungsformen der Beobachtungen und psychologischen Daten, als Mythen und Allegorien, Sentenzen, Gnomen und Fabeln, abgerifsne, zum Theil paradoxe Winke und Lebensregeln, Charakterschilderungen, Beschreibungen. — Dahin wird dann auch sowohl gehören eine Geschichte der psychologischen Sprache (der Volkssprache, sofern diese mit dem Volksgeiste, und der Kunstsprache, sofern diese mit der Bestimmtheit der psychologischen Begriffe zusammenhing), als auch eine Geschichte der psychologischen Schriftsteller, sowohl des freiern Vortrags unter verschiedenen Nationen, als des methodischen der Psychologie auf Schulen, in Kinderschriften, Lehrbüchern, Handbüchern. In den lezten dürfte der Fortschritt geringer als in jenen seyn. Bei Epoche machenden psychologischen Beobachtern und Schriftstellern würden aber zwekmässige biographische Notizen belehrend werden, da die nähere Kenntnifs des Alters, der Bildungsstufe, des Zustandes, der Stimmung und Kennt-

nisse der Verfasser manches sonst Räthselhafte psychologisch erklären hilft *).

II. Specialgeschichte der mehr zufälligen Erzeugnisse des Beobachtungs- und Forschungsgeistes besonderer Menschen, gewisser Nationen, Zeitalter nach Zeit und Raum. Hier schliessen sich an jene nothwendigeren inneren Hauptepochen äussere Perioden mit chronologischer Fixirung an. Diese Geschichte schliefst dann Umwege, ja auch Verirrungen und völlige Abschweifungen in sich. So würden also dahin gehören:

Entwiklung einzelner Beobachtungen und der allmäligen Anhäufung psychologischer Stoffe;

Entwiklung einzelner, wenigstens momentan merkwürdiger Hypothesen, seltsamer psychologischer Erklärungen;

Entwiklung des Schazzes von Seelenerfahrungen in besondern Volkssprachen.

Entwiklung der Frage: Wie erschien theils dem Volke in einer bestimmten Nation, theils den Gebildetern desselben in ihren verschiedenen Lagen die Menschheit?

---

*) Dies z. B. darum, um sich die sonderbaren Wendungen der Seelenwanderung in spätern Zeiten zu erklären, wie in der Dissert. on the origin and nature of intelligent Being by John Zephanjah Holwell 1787. Dieser war schon 77 Jahre alt und behauptete, dafs die bessern, gefallenen Engel — Menschen Hunde und Pferde, die schlimmern — Löwen, Tiger etc. geworden wären.

Die Epochen werden dabei nach den merkwürdigsten Namen benannt.

Ziehen wir die Behandlungsart einer so vielumfassenden Geschichte in Rüksicht, sofern auch diese idealisch gedacht wird, so müfste sie eben sowohl den Volks-Glauben als die Annahmen der Weisen umfassen. Der Darstellung der Gesammtgeschichte müfste erst die Bearbeitung der Einzelgeschichte, welche die Theile der Universalgeschichte ausmachen, vorangehen. Dann aber müfste in der Darstellung bemerklich werden, was neben einander und zugleich war, damit man Alles in lebendiger Wechselwirkung erblicke. Darum sind die Epochen nach durchgreifenden Veränderungen festzusezzen.

Auch in der Specialgeschichte wird es nöthig, den nothwendigen Gang zu erblicken und ihn nie aus den Augen zu verlieren.

Endlich käme es auch hier nicht blos darauf an, was und in welchem Ausdrucke etwas gelehrt worden sey, sondern wie, d. i. in welchem Zusammenhange, mit welchen Nebenbestimmungen, in welchem Umfange und Grade der Deutlichkeit. Diese Beurtheilung müfste auf die Quelle der psychologischen Aussprüche Rüksicht nehmen, wiefern eigne lebendige und unmittelbare Beobachtungen oder fremde, wiefern gar schon vorgefafste Meinungen dabei zum Grunde lagen. Es ist dabei der Grad des Einflusses der jedesmal herrschenden Psychologie sowohl auf andere Wissenschaften als auf die lebendige Wirklichkeit zu berüksichti-

gen, so wie die Gründe des vielleicht nicht immer mit den Systemen wachsenden Einflusses zu erörtern. Vielleicht hatte die Psychologie (als Theil der Metaphysik) sogar weniger Einfluſs als man von ihr, wohl vor allen andern Wissenschaften, zu erwarten berechtigt war.

Eine so vielumfassende Geschichte und eine solche Ausführung derselben muſs schon darum ihre

Schwierigkeiten

haben, weil ihre Idee hier in einem idealischem Sinne gefafst ist. Allein man kann auch sagen, dafs diese Geschichte, minder streng gefafst, vor andern Zweigen der Geschichte der Philosophie noch ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten habe.

Für die übrigen Zweige stehen nämlich die Dogmen ausdrüklich da; hier aber werden mehrere Beobachtungen und oft stillschweigend vorausgesezt. Hier werden ferner die philosophirenden Vermögen selbst als anerkannt, und als deutlich in ihrer charakteristsichen Mitwirkung anerkannt vorausgesezt. Hier ist weit öfterer und genauer der Grad der Besonnenheit und des Selbstbewufstseyns zu berüksichtigen, und dies Alles erst durch Schlüsse zu gewinnen. Noch schwieriger wird die reine und unentstellte Auffassung der Vorstellungen der ungebildetern oder der alten Welt über den Menschen (nicht weil diese sich, wie Steger *) bemerkt, mit jedem Schritte der

*) S. dessen Prodigien der alten Welt, 1800. S. 58.

Cultur mächtig veränderten, sondern) weil das Bewufstseyn dort noch im Erwachen war und die fremde Menschheit noch zu individuell und um so mehr aufgefafst wurde, je weniger frühhin noch Universalmenschen vorhanden waren.

Allein auch in den neuesten psychologischen Vorstellungen ist noch immer, selbst bei der feinsten Analyse, der Antheil der oft nur vermeintlichen Beobachtung und der Abstraction, der Grad der Erhebung über falsche Volks- oder Schulbegriffe und die Gränze der Deutlichkeit wie der Originalität schwer anzugeben.

Dennoch läfst sich die

Möglichkeit

einer verhältnifsmässig, nicht nur mehr, sondern auch möglichst befriedigenden, Geschichte nicht bezweifeln.

Einmal dürfte eine durchaus wahre Geschichte der menschlichen Seelenkunde nicht einmal jede Einzelgeschichte besonders abhandeln, theils um nicht das Einzelne zu sehr zu isoliren und aus seinem ursprünglichen Zusammenhange zu reissen, theils um nicht zu zerstreuen. Zwar kann die abgesonderte oder wenigstens detaillirtere Behandlung gewisser einzelnen Hauptzweige einen anschaulichern Begrif der Fortschritte im Kleinen gewähren und als individuelle Geschichte, sogar eine ächtpsychologische Behandlung zulassen. Ja es hängen wirklich noch jezt in der gewöhnlichen Psychologie einzelne Theile so wenig eng zusammen, oder sind so willkührlich an einander gebunden, dafs sie

als ein Ganzes nur von Wenigen zusammengedacht werden. Dennoch würde dadurch immer nicht ein fester Totalumriſs erhalten, noch eine klare Einsicht in den allgemeinen Geist und in die Fortschritte im Grossen, noch eine so zusammenhängende Geschichte gewonnen, da bei dem Zurükbleiben der einen Seite die andere vorschreitet und so alle einander unterstüzzen, ergänzen und erklären. Dazu kömmt, daſs die einzelnen Dogmen unter einander zu verschiednen Zeiten in einem verschiednen Verhältnisse und Zusammenhange standen und auch einen verschiednen Werth und Einfluſs hatten. — Endlich dürfen wir auch nicht die jezt getrennten Begriffe als immer und nothwendig getrennt betrachten (z. B. Träumen und Dichten, die sonst mehr Eins waren). Unter jenen verschiedenen Gesichtspunkten sind daher Hauptfragen oder die hervorstechendsten Gesichtspunkte zu fixiren, auf die man überall am meisten zu sehen hätte.

Unmittelbarer höchster Zwek, welcher kritisch und praktisch zugleich:

Dieser ist nun nicht Seele und ψυχή als solche, auch nicht blos die Begriffe von ihr, selbst nicht blos Seelenlehre als Wissenschaft, deren Existenz als solche, ja nicht problematisch seyn könnte, — um so mehr da die Psychologie noch bis jezt keine hinreichend begründete wissenschaftliche Form hatte — vielmehr: Grade der deutlichern und begründetern Anerkennung des Reinmenschlichen und Nothwendigen im Menschen, in seinem Verhältnisse zum Göttlichen wie zum Thierischen, also des ganzen und allgemeinen

Men-

Menschen, — wäre diese Anerkennung auch oft mehr praktisch durch die That, als theoretisch, durch deutlich gedachte und ausgesprochene Philosopheme geschehen. Nur zu oft sezte der menschliche Geist willkührlich etwas in die Seele, früherhin ohne Erscheinung durch blosse Spiele der Einbildungskraft, späterhin durch kühne Abstractionen, — oder er nahm gläubig es von Andern an, ob er gleich als handelnder Mensch unwillkührlich den Naturgesezzen folgen mufste und auch willkührlich folgte und so an sich selbst gewisse Erfahrungen bestätigte, welche erst die spätere Nachwelt von ihm absonderte.

Indem man aber so das Gemeinschaftliche heraushebt, hat man in einer gewissen Ordnung jede Erscheinung zu unterscheiden. Daher ist zunächst immer zu fragen: 1) Welches Interesse hatte man an Beobachtungen überhaupt? 2) Was beobachtete man? 3) In welchen Verhältnissen standen die Beobachtungen mit der Speculation, — in demselben beobachtenden Subject, oder auch in einem ganzen Volke? 4) Wiefern benuzte und behandelte, entwickelte und bestimmte man die Beobachtungen? (Denn auch die Entwiklung des Beobachtungsgeistes ist in einer Geschichte der empirischen Psychologie nicht die Hauptsache; vielmehr halten wir uns an jenen höchste Zwek). 5) In welchem Verhältnisse standen die Menschen, wie sie sind, zu dem Menschen, wie er ist, seyn kann und seyn soll?

Nur dadurch vermeiden wir leicht die einseitigen Annahmen irgend eines willkührli-

chen Zweks. Solche beschränkte Zwecke fafste gewöhnlich die Eingenommenheit der Enthusiasten oder der Streiter für irgend eine Theorie, welche ihr durch den Erweis bald des Alters, bald der Neuheit mehr Ansehen verschaffen wollten *). Nicht minder fehlten hierin diejenigen, welche, statt ein Ideal der Psychologie im Auge zu behalten, von einem gegebenen, eignen oder fremden System, vollends gar von einer metaphysischen Psychologie ausgehen, und dieses auch in frühern Schriften finden, wie alle ältere Bearbeiter der Psychologie der Bibel.

Der Triumph für die Geschichte, vereint mit jenen Zwecken wird durch das Bild der reinsten Moral von den Menschen erreicht. Nebenzwecke lassen sich leichter annehmen, wenn der Hauptzwek feststeht; wohin dann jeder mögliche Vortheil, der sich durch eine solche Geschichte erreichen läfst, gehört.

Wir bemerken ferner ein Erleichterungsmittel für die Darstellung dieser Geschichte in dem Grade der jezzigen psychologischen Bildung und Selbstverständigung überhaupt, durch welche wir im Stande sind, theils vollständiger, theils reiner die Ahndungen der Alten aufzufassen; ein Andres in der begonnenen Ausarbeitung verwand-

*) So wollte Toland den gewöhnlichen orthodoxen Begrif, den seine Zeit von der Seele fafste, von den Aegyptiern ableiten, indefs ein Andrer, William Coward, ein bekannter Materialist, seine materialistischen Vorstellungen bereits in der Bibel begründet fand.

ter Geschichten der Sprache, der Moral, der Mimik, der Medicin, des Geschmaks.

Ein Hülfsmittel liegt endlich in einer genauern Kenntnifs der Quellen der Geschichte. Gewöhnlich schränkte man sich bei einer gewöhnlichen Literärgeschichte auf die eigentlichen psychologischen Schriften der Philosophen, wohl gar nur auf die ein, welche dem Titel nach *ex professo* davon handeln. Allein hier wäre die Ausbeute eben so gering, als fragmentarisch und troeken. Man wird ziemlich auf diesem Wege nie viel Mehr und nichts Anderes finden und erwarten als eine traditionelle Psychologie, d. i. Ueberlieferung alter, zum Theil schon verlebter, Meinungen. Am wenigsten aber lassen sich daraus eben die Fortschritte bemerken. Unbenuzt liegen noch jezt viele der Quellen, die dennoch erschöpft werden müssen.

Man unterscheide hier a) diejenigen lebendigen Quellen, welche viele Menschenkunde enthalten und mehr oder minder verrathen, unwillkürlich aussprechen, und diejenigen, welche die Menschenkunde mehr oder minder gediegen oder geläutert geben und aus sich nehmen lassen; b) diejenigen Quellen, welche mehr Stimmung dazu als die Fähigkeiten haben, und die, welche sich umgekehrt verhalten; c) die Quellen, welche mehr Selbstkenntnifs, und die, welche mehr Menschenkenntnifs, mehr Beobachtungen oder mehr psychologische Gesezze liefern; d) die Quellen, welche mehr ächte, und die, welche mehr unnatürliche Menschen darstellen; e) endlich die Quellen, wel-

che mehr auf Quantität, und die, welche mehr auf Qualität des mehr oder minder reinpsychologischen Stoffs sehen. So sind Quellen Alles, woraus überhaupt Menschenkunde geschöpft werden kann (die selbst schon historisch in der Zeit entsteht und eben so in der Zeit bemerkt wird), wenn ein nothwendiger Gang bekannt werden soll.

In ihrer Aufzählung steht vor Allen und zuerst

1. der Mensch selbst und die Entwiklung der Grade seines Bewufstseyns, namentlich des Bewufstseyns seiner ganzen — Natur. Man kann nicht nur sagen: wie der Mensch, so sein Gott ausser ihm, — sondern auch: so sein Gott in ihm, — sein inneres Leben. Das innere Menschenleben ist immer auch ein Emblem des Aufnehmens des Innern. War dieses innere Leben noch einfach, so auch das Bild des Innern. Die ältern Stamm- und Kern-Menschen, welche sich in allen ihren sogenannten Stämmen fast ganz gleich sahen, deren Neigungen einander minder ausschlossen (die z. B. noch keine Verschwendung kannten, weil sie keine Kargheit ahndeten), deren Kräfte noch mehr beisammen waren, — diese hatten auch ihr Inneres noch nicht in viele Kräfte zertheilt. Als hingegen die Menschen sich in Völker trennten, da wurden auch die Sprachen und die Menschenkräfte zertheilt, und je weiter jede Nation insbesondere durch Bildung sich unter sich selbst unterschied, desto zusammengesezter erschien ihnen der Mensch. Der Nationalcharakter verrieth sich dann hier überall.

2. Die praktische Behandlungsart des Menschen in verschiedenen Zuständen und Verhältnissen.

3. Die Producte der Menschen — namentlich a) die Sprache und besonders die Volkssprache. Oft kann schon durch die Specialgeschichte Eines psychologischen Wortes der ganze Gang der Seelenbemerkungen übersehen, ja oft können die feinern Modificationen und die leisern Uebergänge dadurch noch schärfer bemerkt werden als durch eine Geschichte der Menschensprache überhaupt.

4. Reiche und besonders aus sich selbst schöpferische Menschengeister, also wahre und originelle Dichter. Diese Benuzzung wird in mehrfacher Hinsicht wichtig und aus Gründen, aus denen die Dichterlectüre noch zu selten betrachtet wird. Sie wird wichtig theils durch die Darstellungsform, theils durch die Stoffe, die Charaktere und Anlagen des Ganzen, theils durch den Gang der Entwiklung, der Handlung, theils für die Verbindung des Einzelnen, theils endlich für die Seelenzustände.

Zuerst ist hier von allen Dichtungsarten zu gewinnen und zwar nur von dem allgemeinen Gepräge und Grundcharakter, den jeder Dichter zeigt. Schon Aristoteles bemerkt *): die Poesie erzähle Begebenheiten, welche hätten geschehen können, darum sehe sie mehr auf das Allgemeine, und sey sogar noch philosophischer als die Geschichte, da die Geschichte weit mehr auf das Besondere gehe. Darin liegt aber so viel Wah-

*) *Aristoteles de arte poet.* c. 9.

res: der Dichter Gesichtskreis ist der weiteste, die Unendlichkeit; doch stellen sie dieses Unendliche dar im Endlichen, das Unbedingte im Bedingten, das Nothwendige in dem Zufälligen mit der Freiheit und Zweckmäfsigkeit der schönen Kunst. Es ergreifen die Dichter schon meist Totaleindrücke, fühlen mehr als sie zergliedern, schauen daher mehr die Natur als ein Ganzes an, so wie poetische Anschauung des Menschen überhaupt neben den logischen Ansichten und metaphysischen Betrachtungen steht. Daraus ergibt sich die doppelte Folge: 1) Ausbildung der sogenannten Naturanalogie durch Verknüpfung der sogenannten todten Natur mit der lebendigen, der thierischen mit der menschlichen, — zusammenfassende Ansichten. 2) Darstellung der reinern Menschheit, d. i. nach Ideen und Ideal, wie sie seyn kann, und des Strebens nach dem Reinmenschlichen. Ja der Dichter strebt um so mehr über die gemeine Natur hinaus, je mehr er als wahrer Künstler idealisiren mufs bei der Verwandtschaft des wahren Schönen und des Idealen. Auch wo er die wirkliche Menschenwelt mahlt, schildert er ihre Charaktere vollendeter. Dadurch entstehen die oft ungerechten Vorwürfe gegen die Dichter, welche mit der Welt nicht bekannt werden, und wirklich minder mit der Welt als mit dem menschlichen Herzen bekannt sind. Daher behagen den Dichtern die Menschen, wie sie sind, weit minder; daher sagte Herder: Weil mich die Menschheit entzükt in dem Zauberspiegel der Dichtung, sind mir die Menschen verhafst; denn sie zerbrechen das Glas.

Dennoch stellen Dichter nicht blos das Allgemeine, sondern auch das Besondere dar, nemlich als Besonderstes, Einzelnes und Individuelles. Hier nimmt der Dichter, selbst ohne noch Erfahrungen von denen Menschen gesammelt zu haben, dennoch den Menschen aus seinem Gemüth auf. Er ist begeistert, fühlt tief, und seine Menschen sind daher der reine freie Ausdruk des menschlichen Gemüths. Dies ahndete Horaz *), wenn er die Dichterproducte als den Ausdruk des wahren und innigen eignen Gefühls schilderte: *Si vis me Flere, dolendum est primum ipsi tibi.* Daraus aber ist wieder eine doppelte Folge abzuleiten: 1) Anschaulichkeit und Lebendigkeit und fühlbarere ergreifende Wahrheit ihrer Darstellung **). Glüklich treffen Dichter den Ton der Leidenschaften. 2) Tiefere Enthüllung einzelner Seelenregungen und besonders der Gefühle. Ueberall spricht der Dichter sich zugleich selbst aus, stellt sich selbst und seine eigne Gemüthsstimmung dar.

So sind also bei allen wahren Dichtern in Winken und Ahndungen tiefe Erforschungen der Menschennatur vorbereitet worden, deren Tiefe die Dichter selbst nicht ahndeten. Doch was alle ächte Dichter thaten, das geschah auch in jeder besondern Dichtungsart auf eine eigenthümliche Weise.

---

*) *de Arte poet.* vs. 101. f.

**) Daher sagt auch in diesem Sinne Horaz sehr wahr: *Chrysippo melius et Crantore dicit;* daher behaupteten die Dichter mit Recht grofsen Einflufs auf Urvölkerglauben und au Glauben der Menschheit.

Es war entweder Darstellung des eignen oder des fremden Lebens und dessen verschiedener Arten.

Des Lyriker's Begeisterung wekt sein eignes starkes und erhöhtes Gefühl und diese drükt er in ihrem lebendigsten Momente unverhalten aus. Je weiter er in das Unendliche hinausstrebt, desto mehr verliert er die wirkliche Welt aus den Augen, desto mehr verdrängt und beschränkt er sogar zulezt seine Individualität und verschmilzt sie in Universalität. Daher erweitert sich das Herz des Odendichters so leicht, nicht blos bis zur Menschheit, sondern auch bis zur Ewigkeit. Des Elegiker's tiefer aufgeregtes Gefühl verliert sich noch mehr in sich selbst und seine zartern verwundbaren Bedürfnisse. So auch in erotischen und idyllischen Gesängen. Der Epiker stellt sich mehr in den Hintergrund und läfst mehr andere Wesen sprechen und handeln. Eben so der Dramatiker, ob er gleich Selbstgespräche aufführen kann. Die tragische Muse stellt jedoch mehr die heroische, erhabene Seite, die komische mehr die schwache Seite des Menschen dar. So liefert auch die neuere griechische Komödie, wie die Satyre, mehr die wirklichen Menschen in Familiengemälden, wie im Portrait, und Cicero konnte die Komödie *imaginem vitae quotidianae* nennen. — In dem didaktischen Dichter vereint sich das Ideale des eigentlichen Dichters (die freie Selbstanschauung) mit dem Realen (der Erfahrung). Die blosse Ahndung des Gefühls klärt sich in Verstandesaussprüchen und praktischen Gnomen auf.

Sonach erscheint überhaupt der ganze Mensch im Dichten und wird von dem Dichter repräsentirt; der reinste Mensch im lyrischen Schwunge des Hymnus oder in der zarten Einfalt der Idylle; der zarteste Mensch in der Elegie*); der erhabenste in dem tragischen Heldenepos, in welchem hohe Kraft der Selbstbeherrschung und Macht des Gemüths waltet; der wahrste wegen des anschaulichen Handelns und Fühlens, und zwar in Wechselwirkung mit der Wirklichkeit in der dramatischen Poesie; insbesondere der bestimmteste Mensch in der Komödie und Satyre. Keine Dichtungsart aber versezt den Psychologen mehr in die Stimmung und Empfänglichkeit, sich für Menschen zu interessiren, und den eignen innern Menschen durch Belebung der schöpferischen Phantasie mehr aufzuregen, keine führt in eine innigere Vertraulichkeit mit dem Menschen ein als das Epos und Drama, besonders das tragische. Auch erscheint hier der psychologische Stoff als der mannichfaltigste und vielumfassendste, und dies noch mehr, wenn der Dichter zugleich viel Lebenserfahrung, oder gar philosophische Bildung besafs (wie der Sokratiker Euripides). — Die modernen Dichter erheben oder verlieren sich öfterer als die Alten und absichtlich in allgemeine Reflexionen, besonders über die Menschennatur.

5. Erfahrne praktische Berather und Erfahrungen benuzzende und anwendende Sprecher

*) Dieser findet sich auch oft in der Tragödie. So spiegelt sich in Sophokles der Charakter der reingebildeten Menschheit; Euripides, der Schulgebildete hingegen gibt sich selbst.

und Redner, welche auf Menschen wirken sollen und wollen, und zwar entweder auf den ganzen Menschen, oder auf Belehrung und Ueberzeugung des Verstandes, Weckung des Gefühls, Bestimmung des Willens. Die verschiedene psychologische Wichtigkeit eines Vortrags, einer Rede hängt theils von ihrem Zwecke, welcher umfassender oder beschränkter, langsamer oder schneller zu betreiben seyn kann, (doch dies nur dem Grade nach) ab; theils überhaupt von dem psychologischen Stoffe, der in der Bildungsart des Zeitalters oder einem Mitgliede desselben vorhanden ist; theils von der psychologischen Fertigkeit ihres Benuzzers; theils von der Beschaffenheit der Zuhörer, ihrer leichtern oder schwerern Zugänglichkeit.

Es wird also schon 1) ein psychologischer Stoff im Redner vorausgesezt, — Kenntnifs des Menschen überhaupt und seiner Zuhörer insbesondere, — Kenntnifs ähnlicher Fälle.

2) Psychologische Fertigkeiten, viel Aufmerksamkeit, Scharfsinn, Wiz, und zwar theils zu Enthüllung des Verborgenen, zur Anerkennung des Verkannten, zur Entlarvung des Heuchlers, zum Verstehen des noch Dunkeln, und zur Entwirrung sehr verwickelter Fälle, welches ein Hineinversezzen in fremde Seelen um so mehr befördert, da der Redner nicht immer zu Gleichdenkenden und Gleichgesinnten spricht, und dazu Sebstbeherrschung bedarf; theils aber auch zur Beurtheilung des sich Widersprechenden, des Mannichfaltigen und Verschiedenen; theils zur Darstellung und Veranschaulichung von innern Factis in seelenvollen spre-

chenden Gemälden, — zur Beschreibung eines ganzen Lebens in dem Parentator, zur Belebung des Andenkens grosser Männer in dem Gedächtnifsredner, zur Erregung von einladenden oder abschreckenden Gefühlen, Neigungen und Entschlüssen, zur Begründung einer siegenden Seelenbestimmung und voller Ueberzeugung.

Der Redner, überhaupt mit dem Dichter überhaupt verglichen, stellt also die Menschen mehr in bestimmten Lagen, nur in einzelnen und wenigen Handlungen dar. Auf jede Weise gibt er also minder Kenntnifs des Menschen als der Menschen, — obgleich der Redner immer auch den Menschen im Auge haben mufs, wie er seyn soll. Doch wenn der Dichter idealisirt, so materialisirt mehr der Redner. Für die Erhaltung einer reinen Menschen-Natur ist also von dem Dichter mehr das Himmlische, von dem Redner mehr das Irdische abzusondern. Es spricht der Redner minder sich selbst aus als der Dichter, jedoch auch in einem gewissen Grade, und bisweilen sprechender. — Der Redner gibt dafür ferner einen bestimmtern und verstektern Stof, indem er die Kunstgriffe der Sophistik aufdekt, und eben daher mehr Beiträge zu einer praktischen Menschenkunde gibt. Endlich hat der Stoff des Redners im Ganzen auch mehr Deutlichkeit, denn er mufs sich seiner Menschenkenntnifs sowohl als der Menschen, auf die er wirken will, ungleich mehr bewufst werden als der Dichter.

Was besondere Arten der Redner betrift, so sezt der gerichtliche Redner in sich noch in-

dividuellere Menschenkenntnifs voraus, als der moralisch-religiöse; dieser hingegen tiefere Kenntnifs der Menschennatur und ihrer ewigen Bedürfnisse und höhern Vermögen.

6. Beschreibende Darsteller der Wirklichkeit oder Historiker, sowohl Erzähler als Geschichtschreiber. Dahin rechne man sowohl Heterobiographen als Autobiographen, und unter diesen sowohl Epistolographen als auch Charakteristiker, sowohl Völkerhistoriker als die sogenannten Welthistoriker. Doch alle dürfen nur vorzüglich besonnene und pragmatische Referenten seyn.

Es hat jeder Historiker die Menschen vor sich, wie sie sind, also in ihren zufälligen Schranken und Bedingungen localer Verhältnisse, wie des bürgerlichen Lebens. Er stellt die nakte, äussere und innere, alltägliche und seltnere, gemeinere und hervorstechende Wirklichkeit dar. Daher aber liegen ihm oft nur die Menschen, wie sie scheinen, vor, und im bedingten Handeln.

Der Historiker stellt also dar den Menschen, gegen den Dichter und Redner gehalten, a) allseitiger und vollständiger — in Wort und That; — b) mannichfaltiger und verschiedener; c) veränderlicher, unsteter, und daher theils charakterloser, theils von der schwachen Seite; d) eben daher räthselhafter und befremdender; e) doch auch treuer, insofern der Historiker seinen Stof am wenigsten verändern darf und das Gegebene am wenigsten entstellt.

Unter den Historikern liefert

a) der Universalhistoriker für Menschenstudium den zwar vielseitigsten, aber auch den oberflächlichsten Stof.

b) Der Speeialhistoriker, — der Historiker seines eignen Volks oder Landes eröfnet mehr das Spiel der menschliehen Begierden und Leidenschaften.

c) Die Biographie enthält Stof, sofern sie nicht generalisirt, sondern individualisirt. Die Autobiographien haben den Vorzug der sorgfältigsten und vollständigsten Beobachtung, die Heterobiographien die des Urtheils und der abgerundetern innern Vollendung. Jene geht auf Können und Wollen, sogar auf Fähigkeit, Triebfeder und Absicht, diese mehr auf die Aeusserungen, das Thun und Handlungen.

7. Der hervorsteehende und herrschende Geist in den gleichzeitigen empirischen und praktischen Wissenschaften der Naturphilosophie, Arzneikunde, Pädagogik, Moral und Politik, oder die gelegentliche theoretische Behandlungsart des Menschen. Viele bessere Blicke in den Menschen wurden erst dorthin geworfen und still vorbereitet, ohne dafs man noch — in Dogmatism und den Buchstaben verloren — zur Verwebung in ein System der Menschenkunde kam.

8. Schriften der Welterfahrnen und der Menschenbeobachter, in welcher Form auch die Beobachtungen und Reflexionen über die Menschen gegeben wurden; so in kurzen, oft paradoxen Maximen, in einzelnen Ausführungen und dergl.

9. Endlich die eigentlich philosophische Behandlung der Erfahrungen über den innern Menschen. Dahin rechnen wir nicht blos die psychologischen Lehrsysteme und Lehrbücher, sondern alles mit Besonnenheit und absichtlich als etwas Psychologisches Gegebene, wäre es auch nur fragmentarisch. *)

Geschichte der bisherigen Bearbeitung oder der Vorarbeitung zur Geschichte der Psychologie.

(Hülfsschriften.)

Dem Entwurfe und der Ausführung einer Geschichte der Psychologie lag anfangs ein mehr dogmatischer und polemischer, als historischer Zwek vor. Sie bezog sich mehr auf die früher coagulirte metaphysische als auf die neuere physische Psychologie, so wie mehr auf gewisse einzelne Themata, deren Behandlung zur Mode geworden war, als auf die wichtigsten Theile, geschweige auf das Ganze.

---

*) Man hat auch hier, wie in einer pragmatischen Geschichte andrer Wissenschaften, auf die stillen Vorbereitungen zu merken, welche in gewissen Zeitfragen und Modeaufgaben liegen, also nicht allein auf einzelne Abhandlungen in Zeitschriften und Dissertationen, sondern auch auf die den zulezt genannten zuweilen angehängten streitigen Corollarien, Theses u. s. w., die ausdrüklich als Streitaufgaben vorgelegt wurden. Eine ausgewählte und classificirte Sammlung solcher charakteristischer Streitsäzze würde die stille Richtung des psychologischen Forschungsgeistes zugleich beurkunden.

In der Folge ward sie wirklich historisch, jedoch auch wieder erst mehr sammelnd, compilirend, und literarisch als kritisch und pragmatisch; obgleich auch ein Literatur-Repertorium schäzbar ist.

Zu den literarischen Anleitungen gehören bis jezt, ausser dem Aggregat mehrerer Dogmen in *Aristotelis περὶ ψυχῆς* und ausser dessen Commentator *Simplicius* und *Sextus Empiricus*, Folgende:

Paul. Bolduani bibliotheca philosophica. Jenae 1614 und 1646. 4.

G. J. Vossius de theologia gentili. Amstelod. 1668. *fol.* (An sich classisch, voll Fleifs, doch minder kritisch).

Mart. Lipenii bibliotheca realis philosophica. Frcf. ad M. Tom. II. 1680. *fol.* (Literarische Titelsammlung).

Ralph Cudworth true intellectual System of the Universe. London 1678. *fol. Ed. II.* 1743. 4. *Cud. Systema intellectuale hujus universi; Jo. Laur. Moshemius ex Angl. latine vertit et recens. Jenae,* 1733. *II. Tom. fol. Lugd. Bat.* 1773. *II. Tom.* 4. Für Geschichte und Philosophie ein wichtiges Werk und wichtiger noch durch Mosheims Bearbeitung, der einen Fond von gesundem Verstande darin niederlegte. Man Vgl. *T. I. p.* 60.

Die neueren philosophischen *Lexica*, besonders von Walch, in denen die Vorigen benuzt worden sind.

Erst in dem lezten Viertheil des achtzehnten Jahrhunderts erschien das Aechthistorische und hing immer ab von der Art der Bearbeitung der Geschichte

der Philosophie überhaupt. Doch ist auch das Beste (von Bardili und Tennemann) immer nur noch ein Beitrag, welcher ebenfalls wieder seine Modification nach der umfassendern Idee des Ganzen erwartet.

Gute Vorarbeiten hätten schon die Geschichten mancher innern Erscheinungen selbst werden können, wenn auch sie dem Titel noch vollkommner entsprochen hätten. Dahin schon

Geo. Buchanani Historia animae humanae. Paris. 1636. 8.

Auch Val. Ernst Löscher hatte wieder die Idee einer *Historia animae humanae et rationis* gefafst und schon daran gearbeitet, allein dann wieder aufgegeben. Vgl. ihn in der *Historia Enthusiasmi philosophici.* §. 1.

Geschichte des Selbstgefühls (v. Ignaz Schmid?). Frkf. u. Leipz. 1774. 8.

Just. Chr. Hennings Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere, pragmatisch dargestellt. Halle, 1774; — doch ist dieses Werk mehr Literärgeschichte der Psychologie.

Erh. Schmid Geschichte des ästhetischen Geschmaksgefühls, vor dessen Psychologie 1791. Vgl. auch die zweite Ausgabe derselben. Jena. 1796. S. 27.

Für die Geschichte dieser Geschichte waren verschiedene doch wenige Beiträge entweder mehr oder weniger vollständige, treue oder kritische Auszüge aus ältern Schriftstell... und Anordnung ihrer psychologischen Stoffe. Dahin gehören die Handbücher der biblischen Psychologie, die Handbücher über Cicero, Tacitus und Andere.

Oder

Oder sie waren für gewisse Zeitalter, oder für gewisse besondere Zweige und Theile der Psychologie bestimmt.

Nur Eine diesem Gegenstande besonders geweiht scheinende, zugleich grössere Schrift ist;

Storia critica delle opinioni filosophiche de ogni secolo all anima di B. T. (Bas. Terzi) Padua, 1776—1778. VIII. Tom. Sie stellt nur die Geschichte der Meinungen über Metaphysik dar, und ist ganz polemischen Inhalts.

Meiners Geschichte der Meinungen roher Völker über die Natur der menschlichen Seele, im Götting. histor. Magaz. 2. Bd. 4. St. Die erste bessere Ansicht; doch vermifst man bei dem aufgehäuften Stoffe die psychologische Verarbeitung.

Ch. G. Bardili Epochen der vorzüglichen philosophischen Begriffe. 1. Th. Halle, 1788. 8. (noch nicht übertroffen).

Maafs, Versuch über die Einbildungskraft. (Halle, 1792. 8.) enthält Fragmente einer Geschichte der Einbildungskraft.

Ueber die ersten psychologischen Versuche bei den Griechen, in Schmids psycholog. Magazin 1. Bd. (Beschränkt sich auf rationale Psychologie).

Interesse einer solchen Geschichte mit jenem Umblicke und in jenem Geiste.

Manchen Vortheil hat sie als Geschichte mit jeder Art von Geschichte gemein; Manches ist nur ihr Vorzug; Manches Interesse hat sie für alle gebildete Menschen; Manches in einem noch ausge-

zeichnetern Grade für gewisse Menschenclassen; mancher Nuzzen zeigt sich fruchtbarer in der Geschichte besondrer Theile der Psychologie, wie in der empirischen mehr als in der rationalen.

1) Sie zeigt, was alt und neu sey, wie überhaupt die Geschichte der Philosophie. Gibt es überhaupt eine menschliche Weisheit, so müssen manche Ansichten der Neuern so alt seyn als die Philosophie überhaupt. Und dennoch ist gerade dieses Resultat ihr geringstes Verdienst.

2) Sie stellt Manches als allen Zeiten eigen dar, und läfst dadurch manche Ahndungen als etwas Nothwendiges erkennen; so z. B. der Glaube an etwas Ueberthierisches am Menschen. (Denn so Kraftzerdrückend auch mancher phantastische Aberglaube der Vorzeit war, so leuchtet doch auch aus ihren Geisterscheen die Ahndung von etwas Höherm und Göttlichem in der Natur hervor.) Sie bestätigt neuere Erfahrungen, neue Hypothesen, und dann wird die Geschichte auch hier *testis locuples et vitae magistra.*

3) Sie läfst das Gegebene leichter verstehen. Denn sie regt nicht blos ganz allmälich den psychologischen Sinn auf; sie übt und schärft ihn auch. Dazu ist die Vergangenheit der Grund der Gegenwart, unsere neueuropäische Cultur vorbereitet von der orientalischen und griechischen, und wie unser psychologischer Volksglaube uralt heifst, so sind mehrere psychologische Meinungen und die Terminologie der Lehrbücher von den Griechen zu uns übergegangen. Sie erklärt aber auch manche be-

fremdende Erscheinung in ihrer Wissenschaft wie in Andern. So erklärt sie z. B. die langsame Veredlung der Geschichte, den Geist, die Möglichkeit, und die Jugend unsrer Geschichte. Die Jugend derselben könnte sie nemlich dadurch bestätigen, (wo nicht die Jugend der Menschheit überhaupt) dafs man so sehr spät erst den allgemeinen Menschen von dem besonderen zu trennen wufste; dafs man gewissermafsen erst jezt einen schärfern Begrif von Natur auffafste. Sie erklärt sowohl die Selbsttäuschungen des Aberglaubens als auch den durch eine dogmatische Psychologie selbst gereizten Unglauben.

4) Sie bereichert, vervollständigt und ergänzt die Menschenkunde mit vielseitigen psychologischen Stoffen. Es ist ein Vortheil der Reisen, viele Menschen und viele Ansichten und Urtheile über sie kennen zu lernen; doch was ist dies gegen den Reichthum der Menschenansichten, welchen diese Geschichte darbietet, und zwar zusammenhängender, mehr oder minder begründet darbieten kann? Schon die ersten Eindrücke und Einsichten der alten Welt, welche sie eröfnet, können oft sogar viel eigenthümliches Licht, wie keine neuere Psychologie, verbreiten. Die Menschenkunde der Alten gab nemlich minder Meinungen als Beobachtungen, verräth weniger scharfsinnige Schlüsse, aber nicht selten einen desto gesundern praktischen Blik. Sie betrachtete ferner den Menschen mehr als ungetheiltes, ganzes Wesen, obgleich mit weniger einzelnen Kräften, aber mit desto concentrirterer und energischer Kraft; sie gab ihm auf

der einen Seite mehr Seele, wenn sie ihm auf der andern weniger Geist zuerkannte, gab ihm mehr Göttliches und weniger Teuflisches. Man könnte daher nicht nur eine Psychologie aus den alten Philosophen wünschen (wie sie Fülleborn *) wünschte und nach der systematischen Form der modernen Rubriken und Eintheilungen von Platon und Aristoteles wirklich zu geben anfing, obgleich bei dieser Methode leicht die Einschleichung moderner Begriffe zu besorgen ist), sondern auch einen Codex der psychologischen Weisheit der Alten, überhaupt in historischer Form, oder auch eine Menschenkunde der ältesten Denkmäler der Menschheit, namentlich also des alten Testaments und des Homers, — beides in ihrem Ursinne. Eben dadurch aber unterscheidet sich diese Geschichte von jeder Andern, dafs es in ihr eine älteste und ältere Periode gibt, welche sogar fruchtbarer an gewissem Stoffe war, den die verwickeltern Verhältnisse der neuern Welt fast gar nicht in die Natürlichkeit wieder herstellen können, — und dies ist die Epoche der feinern Beobachtungen in Dichtern und Volksschriftstellern, — eine Epoche, die in den alten Akademikern, ja sogar in den spätern Stoikern noch nicht ausgestorben war. Da nun überdies zu der langen Erfahrung nicht das Leben Eines Beobachters, auch nicht die gewöhnlich ausschliessender benuzten neuern Beobachtungen hinreichen, so kann die Geschichte einen Schaz von allseitigen Beobachtungen wenigstens andeuten. Sie kann am ersten von dem Stolze zurükbringen, als ob wir über-

*) S. dessen Beiträge zur Geschichte der Philos. St. VII. (1796).

reich an Materialien, vollends an ächten wären, was man in einem empirischen Wissen nie seyn kann. Wie viele psychologische Stoffe liegen noch in neuern Beobachtungen unerkannt und unbearbeitet, geschweige in den Alten! Was uns in unsrer heutigen engen bürgerlichen Sphäre kaum zu ahnden verstattet ist, das eröfnet der Reichthum von Ahndungen und Ansprüchen des psychologischen Instincts der Urwelt, ein Reichthum, den diese gröfstentheils noch selbst nicht kannte.

5) Sie leitet eine Prüfung und Berichtigung des vorhandenen psychologischen Stoffes ein. Sie bestätigt nemlich nicht blos aufgenommene psychologische Wahrheiten, sondern sie führt auch zu ihnen. Man ist der Wahrheit näher, wenn man weifs, wie man zu ihr, und wie man auch zu einem Irrthum gekommen ist. Als indviduell pragmatisch gedacht, deutet die Geschichte wiederholt das Ziel, die Gränze und den Grad der objectiven Wahrheit in jeder psychologischen Behauptung oder Hypothese, zum Theil durch Erfahrung selbst an. Sie enthüllt nicht allein die Wirkungen, sondern auch die Quellen der blendendsten Irrthümer. Sie zeigt die Ursachen des Gelingens von Beobachtungen in gewissen Zeiten, und zeigt so auf einen wahren Weg hin. Sie macht auf die Ueberschleichung von willkührlichen, heterogenen angeerbten Principien aufmerksam, und dringt durch Auflösung des Traditionellen in der Psychologie eine beständige Kritik der philosophischen Hypothesen auf, dadurch zugleich von Hypothesensucht befreiend.

6) Sie ermuntert endlich zur Bereicherung der Erfahrung und zur wissenschaftlichen Begründung einer ächten Seelenlehre. Wahr ists, die Uneinigkeit mancher philosophischen Schulen über gewisse Vorstellungen der Seele führte Manchen schon zu einem gewissen Skepticism; allein war dieser nicht wohlthätig? Wekte der Geist des Zweifelns, und schärfte er nicht auch den Untersuchungsgeist? Indem diese Geschichte die schwachen Seiten und die Lücken der Psychologie enthüllt, indem sie hier die Erfahrung, dort die Bündigkeit des Räsonnements vermissen läfst, deutet sie zugleich auf die noch möglichen Fortschritte hin. Indem sie aber die Quellen dieser Mängel entdecken hilft, ermuthigt sie zugleich, diese Fortschritte zu beschleunigen.

Erster Theil.

Universalgeschichte der Menschenkunde.

Die Universalgeschichte der Menschenkunde stellt, wie oben angedeutet worden ist, den allgemeinen und nothwendigen Gang der psychologischen Cultur der Menschheit mit ihren Haupt-Bedingungen auf — und in diesem Gange die charakteristischen innern Hauptperioden. Auch bei ihr ist es gültig (wie namentlich Schmid *) und Greiling in besonderer Beziehung auf Psychologie bemerkt haben), dafs der Gang jeder Wissenschaft überhaupt als System und als Geschichte einander entgegengesezt sey, indem das System von oben, die Geschichte der Wissenschaft aber von unten anfangen mufs.

Die Quelle dieser Geschichte liegt in dem Menschen überhaupt**) nach den Hauptmomen-

*) S. dessen Psychologie, zweite Ausgabe (1796.) S. 27.

**) Vgl. S. 7 u. f.

ten seines Werdens. Daher geht diese allgemeine Geschichte parallel mit der Geschichte der Menschheit oder Cultur, und insbesondere mit der Geschichte der Religion und Sprache, Moral und Physik. Wie der Mensch, so nicht allein sein Gott, sondern auch sein Geist. Wie der Urmensch, wie noch heute das Kind und Alles, was sonst noch dem Kinde gleicht (z. B. der Blödsinnige), so auch das erste Bild des Menschen. Es reicht aber die Urperiode wo nicht über die erste Religion, doch noch über die ersten Wurzellaute der Sprache hinaus.

In dieser Hauptquelle finden wir zugleich den Eintheilungsgrund der innern Perioden dieser Geschichte, welche den allgemeinen Gang als charakteristische Scheidepunkte durchschneiden. Man kann sie verschieden beziehen in Hinsicht auf Stof wie auf Form; doch dienen die verschiedenen Bezeichnungen einander zur Bestätigung.

A. In Hinsicht auf Stof hängen die Epochen ab:

1) von dem Geiste der Beobachtung, mithin auch von dem Zustande des Beobachters wie von den Gegenständen.

2) Von den Graden der erwachenden Besonnenheit und des innern selbstthätiger werdenden Bewufstseyns.

Hier gilt das vorläufige Gesez: Der Mensch ging vom Object zum Subject, und zwar anfangs von verworrenen, ja vermischten, und noch lange fort von mehrern Objecten zu dem allmälig getrennten Einen Subject. Daher ging er fort vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Sinnlichen zum

Uebersinnlichen, vom Körperlichen zum Geistigen.*) Daher existirte der Mensch eher in Andern als er einheimisch bei sich würde, und zwar nicht blos physisch in der Mutter, sondern auch geistig in Geistern. Daher lebte der Mensch eher ausser sich als in sich, eher in Göttern als in seiner Natur; daher beobachtete er, als er den Menschen zu fixiren anfing, eher sein Aeusseres an ihm, seine Gestalt, seine Aeusserungen (von dem Pathognomischen zu dem Physiognomischen übergehend) als sein Innres; daher kannte man eher die körperlichen Menschen als die geistigen, wenn man nemlich bei jenen nicht an die feine Organisation denkt.

B. In Hinsicht auf die Form hängen die Perioden ab:

1) objectiv von den Graden der Nothwendigkeit in der aus Beobachtungen construirten Erfahrung. Hier entschied der engere oder weitere Blik, der entweder bei dem Zufälligen verweilte, oder sich auf das Beharrlichere richtete.

Hier finden wir das Gesez: Von dem Einzelnen ging der Mensch zum Besondern, von diesem zu dem Vielgemeinen (wie Hungar es nannte) und von diesem zu dem Allgemeinen; er

*) Unter dem Sichtbaren ging er wieder früher von dem, was sich stärker aufdrang, und mehr auffiel, aus; von dem Mefsbaren (sinnliche Grösse) zu dem Unermefslichen (Kräfte); vom Nicht-Ich zum Ich. Von einer Totalansicht des Makrokosmos schritt er zu einer Uebertragung auf den Mikrokosmos. Daher nahm er eher äussere als innere Veränderungen auf.

schritt von dem Mannigfaltigen über zu dem Einfachen, von Bekanntschaft mit mehrern Menschen zur Erkenntnifs der Menschen d. i. verschiedener Menschenklassen, zulezt zur Erkenntnifs des Menschen. Man beobachtete früher und untersuchte später die Zustände als die Vermögen des Menschen. So waren auch hier die ersten Beobachtungen die leichtesten, sich unwillkührlich aufdringender, nemlich die auffallenderen Erscheinungen *). Man ging von Gewohnheit (der relativ bleibenden) zur Natur (der absolut beharrlichen), von Fertigkeit zur Fähigkeit, von abgeleiteten Bedürfnissen zu ursprünglichen.

In nothwendiger Folge mufste erscheinen

a) Individual-Menschenkunde — ein Aggregat von Beobachtungen über einzelne Menschen erst mehr über die (äussere) schwache Seite des Menschen.

b) Special-Seelenkunde — Erkenntnifs ganzer Menschenklassen, ihrer Aehnlichkeit und Verschiedenheit, wobei nun mehr die schwache und starke Seite sich im Kampfe oder gar im Widerspruche zeigte.

c) Universal-Psychologie — das System der allgemeinen Eigenschaften, welche allen Menschen ohne Unterschied zukommen. Hier fand man

*) Wie Greiling in Hinsicht auf Pädagogik entschied, in derselben Ordnung wollte auch Posselt in seiner Apodemik Th. I, S. 594. einen reisenden Philosophen orientirt wissen.

endlich den activen und passiven Charakter des Menschen, vermöge eines nothwendigen Antagonismus.

So nahm man auch den Weg von Maxime zu Regeln — und zu Gesez.

2) Subjectiv hängen die Perioden ab von den Graden der Construction des gefundenen Stofs. Man schritt

a) von dem blind aufgreifenden Zusammenfassen des nächsten Mannigfaltigen im Gefühle und der Anschauung, wobei der Mensch noch in der weiten Natur verloren war;

b) — Zu dem scharfsinnigen (logischen) Unterscheiden desselben (Trennen) in Begriffe. — Hier ward der Mensch nicht blos von der Natur geschieden, sondern auch selbst getheilt.

c) So gelangte man endlich zu dem besonnenen synthetischen Vereinen des getrennten Mannichfaltigen in Ein gesezmässiges Ganzes. Hier erschien der Mensch ungetheilt, als ein harmonisches Compositum gleichartiger Bestandtheile. — Auf dem ersten Grade waltete blinde oder gemeine Synthesis ob, und mit und unter dem Körper fafste man dort den Geist. Auf dem zweiten trat erst willkührliche, dann regelmäfsige Analysis ein, bis auf der Dritten an ihre Stelle eine besonnene Synthesis und Analysis der Erscheinungen in ein Ganzes gesezt ward.

3) Die Perioden hängen endlich in Beziehung der Form ab von dem pragmatischen Geiste der zergliederten und vereinten Stoffe:

Man schritt

a) von dogmatischen zu kritischen Ergründungen, das ist, — von der Metaphysik zur Physik, von der rationalen zur empirischen Psychologie; — von einem Mannigfaltigen und der Vielheit der Ursache zu immer wenigern Gesezzen, welche die einfachen und bekannten Gründe vieler noch unbekannten Wirkungen werden.

b) Von dem Realism zum Idealism, — von mechanischen Erklärungsgründen einen allgemeinen Materialismus zu den teleologischen eines geläuterten Spiritualismus.

Prämissen zur Auffindung und Bestimmung des Anfangspunctes.

Wird der Anfangspunct für diese Geschichte richtig gefunden und gehörig getroffen, so ist zugleich eine psychologische Erfahrung aufgeklärt. Denn die Erörterung desselben sezt in dem Erforscher Selbstbeobachtung voraus.

Zuerst suchen wir die negative Bestimmung. Der Anfangspunct ist

nicht — a) eine Urgeschichte, nicht ein Ursprung der Seele; — denn dies liegt jenseits unsers Wahrnehmens und Wissens;

b) nicht erstes System der Psychologie, denn dann müfste die Geschichte erst spät, erst nach

Melanchthon, (mit Casman), oder gar erst nach Des Cartes (mit Wolf) anfangen;

c) nicht Beginnen von dem ersten wissenschaftlichen Forschungsgeiste, — denn da würde die Rede noch nicht einmal von Pythagoras, geschweige Thales, ja vielleicht noch nicht ganz von Sokrates seyn können;

d) nicht die erste Bildungsstufe der entstehenden Menschheit, — daher sie nicht von den dunkelsten Seelenträumen, ja vom Seelenschlafe in den Embryonzustande, kaum von den nach der Geburt noch fortschlafenden oder tief fortträumenden Kinde ausgehen darf.

Als positive Bestimmung gewinnen wir nun dafs der Anfangspunct der Geschichte anhebe,

von den ersten Ahndungen irgend eines und des ersten Analogon (Merkmales) von Seele, wäre es auch nur von etwas Beweglichem; denn Manches, was jezt von Psychologie weit getrennt ist, mufste doch vorausgefunden seyn, indem der Mensch vor einem gewissen Grade der Ausbildung sich weder für sich, noch für seines Gleichen interessiren konnte. Die erste Aufgabe wird daher immer diese seyn: wie erwachte der Mensch zuerst zu der Ahndung von einem NichtIch? dann — wie zu der Ahndung von Seelen oder etwas Seelenartigen?

Bildung der ersten mythisch-psychologischen Elementar-Begriffe.

Lange schlummerte im Embryo und Kinde der Mensch. Wie als Blinder ward er geboren, wie ein Taumelnder gegängelt, wie ein Träumender zuerst von aussen her geleitet. Gleich als ob in ihm die ewig und still fortstrebende Welt-Seele noch nicht zur Menschen-Seele geworden, oder als sein Eigenthum geahndet worden wäre, schwebt sein Taumelsinn umher, wie in einem dunkeln Chaos, wie in dem Nachttraume oder gar in einem Schlummer noch verloren. Keine Ahndung erwirbt er von einer fremden Macht, geschweige von einer eignen Seele, die ihm gleich Null ist; in seiner Betäubung bemerkt er kaum, dafs er athmet und sein Leben fliefst mit ihm fort.

Langsam gehen seine Sinne auf, der hellste Sinn am spätesten. Endlich kann er sehen, ruhiger, aber noch nicht deutlich sehen, noch nicht unterscheiden, bemerken und wahrnehmen. Mit dem Gesichtssinn erwacht nun aber stärker seine Phantasie, in der am Tage und bei Nacht zahllose Träume aufgehen. Was ihm in diesen Träumen erscheint das glaubt er als Wirklichkeit; denn die Thätigkeit seiner angespannten Phantasie ist so lebhaft, ihre Bilder sind so anschaulich, dafs er das Träumen kaum für eine andere Art von Wachen, geschweige für Nichtwachen halten kann, dafs er (wie Simon*) richtig sagt) die imaginären Vorstel-

*) S. dessen Geschichte des Glaubens älterer und neuerer nichtchristlicher Völker an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode. (1803) S. 123.

lungen eben so hell wie äussere Sinnesempfindungen bemerkt.

Dunkle, verworrene, bald ungeheure, bald zerfliessende Gestalten sind das erste, was er bemerken kann und mufs; auf ähnliche Weise umgaukeln sein Innres die Bilder des Traums. Denn lange ist er in seinem stumpfsinnigen Indifferentismus gleichgültig, gegen die äussere Natur träg und sorglos (wie ein Pessarah).

Allmälich fängt es also in der innern chaotischen Nacht an zu tagen; gewöhnt an den äussern Tag, blendet den Menschen sein Glanz nicht mehr und nun erst erblikt er — das äussere Licht. Kein unbedeutendes Moment! Des Tages erst blendendes Licht war anfangs schmerzlich, eh' es erfreuend wurde. Seine Strahlen sind nun milder geworden, stillender für seine innere Unruhe, wie für das unruhige Kind der ihm vorgehaltene Schein des Lichts, lockender zum ruhigern Betrachten der einzelnen äussern Gestalten, zum minder betrübenden Anschauenden der innern Bilder.

Nun heben sich aus seinem, durch die Furcht selbst zarter gewordenen (sittlichen) Gefühle und besonders aus seiner Phantasie die ersten Bilder von etwas Veränderlichen und Bewegten (übergehend von der äussern starken und raschen zitternden Bewegung zu der Innern) und von etwas Beharrlichen das sich selbst bewegt. Es treten nun die Phantasiebilder seines inneren Göttlichen als bezaubernde Phantasmen vor ihm hin, und werden als reelle, ausser sich wirkende Objecte, als etwas äusser-

lich Factisches angenommen, geglaubt, gefürchtet, ausgezeichnet (auch durch die Sprache). Nun sieht und hört der Mensch ausser sich Geister und läfst sich davon nicht abbringen, findet wirkliche Gespenster und Götter im urältesten Sinne *). Unsichtbar heifst und ist ihm vor dem Dämmerlicht seiner Phantasie nur das nicht Helle, das nicht so Sehbare als Hörbare. Gewaltige Mächte ahndet der Mensch, sobald die Ruhe von der Bewegung zu unterscheiden anfängt, Mächte, die ausser ihm sind, die auch ihn (obgleich anfangs mehr physisch als geistig) zu Etwas ermächtigen können, doch auf unbegreifliche Weise (also durch Wunder) wie Zaubermächte, und die den Hülfslosen zuerst erzogen. Daher die erste rohe Gestalt der Menschenkunde.

Die lebenvolle, ja stürmische und schwärmende Phantasie schuf die ersten Geister (d. i. bildete die ersten menschlichen Vor-stellungen von ihnen); sie lieh jedem Starkwirkenden eine geheime, be-zaubernde und wundervolle Macht. Daher dichtete sie schon Steinen, denen entweder wirklich eine anziehende Kraft beiwohnte (wie dem Magnet) oder denen man sie aus oberflächlichen Wahrnehmungen zuschrieb, etwas Lebendiges und Be-lebendes, An-hauchendes, wie Vergiftendes an. Der Mensch

*) Schon Locke und Leibniz ahndeten es, dafs die Begriffe: Gott und Seele uns nicht angeboren seyn können, dafs es nur Bedürfnisse und Fähigkeiten sind und dafs sich durch solche Bedürfnisse angedrungen, nicht sowohl die ersten Begriffe als die ersten Bilder von einem Uebersinnlichen der Seele aufdringen

Mensch wähnte das Göttliche zunächst vor seinen äussern Sinnen deutlich zu haben, in den einzelnen Sinnengegenständen anzutreffen und habhaft zu werden *). Da nun dies als Fetisso's die ersten Götterwesen waren, so mehrentheils auch die ersten Menschen-Seelen. Daher die Seele des Wilden halb ein Fetisch ist. Um eigne Kraft auf einige Zeit zu erhalten, mufs ein Fetisch mitgenommen, oder ein Amulet angehangen und von diesem nun die fremde Stärke momentan übertragen werden. Hängt einer sich dieses Amulet nicht an, so fehlt ihm wenigstens ein Theil seines Selbst, manchem wohl seine ganze Seele. — Erst wird dem Menschen die Seele, doch anfangs nur momentan, angezaubert; dann bemächtigt er sich ihrer wie des Amulets für längere Zeit. Auf jener Bildungsstufe kann sich nun der Mensch zum Theil selbst die Seele geben und borgen, doch ist sie nie ganz sein, nie beständig oder gewifs sein. Wie er seinen Fetisso verlieren kann, so auch seine Seele. Wie diese ihm gestohlen werden kann, so kann er durch Zauberei um seine Seele, wäre es auch nur auf kurze Zeit, betrogen werden; seine Seele wird weggezaubert, weggebannt, geschwächt oder getödtet. Wird er ihrer aber wieder habhaft, so ist sie ihm doch immer nur noch fremd und ungewifs. Wirklich wirken auch diese Amulete oft sehr kräftig, allein blos durch die Macht der Phantasie.

*) Diese gewissermassen noch selbst seelenlosen Götter (die manche Stämme Fetisso's nannten) hängt er an sich und hat ihre Seele. Der Pfeil, welcher fliegt, hat für ihn einen Geist in sich, der ihn treibt.

Daher entstehen die sympathetischen oder psychologischen Curen der Priesterkaste; daher jezt der Glaube an Inspiration, im ältesten crassen physischen Sinne. (S. unten.) Daher die anhauchenden Gaukler, die auch den verlornen Geist wiederherstellen *).

So äussert sich zuerst die Religion des Menschen. Sie verräth sich als Glaube an äussere Bilder seines noch unbelauschten innern Göttlichen, welches er jedoch träumt, dichtet und annimmt als eine Reihe von wirklichen Wesen im Raume mit örtlichen Säzzen und zwar als starke, ungeheure, furchtbare Substanzen **), als Gegenstände seiner Sinne, die freilich noch nicht aufgestellt und geschärft genug seyn können, da der Geist in ihm noch nicht gehörig aufgegangen ist. Er kann weit, sogar scharf sehen, aber er sieht dennoch mehr als der Geistes-Nüchterne. Vor seiner dämmernden Objectempfindung hatte er noch manche Erscheinungen.

Jene furchtbare Wesen waren ihm aber schon darum wirklich, weil er sie wirksam, stark wirkend und treibend erkannte. Kein Wunder, dafs diese Götter ihm schon früh als gewaltige Natu-

*) So lassen sich die Brasilianer von ihren Gauklern bei wichtigen Vorhaben, wo sie Kraft und Muth nöthig haben, erst Tabaksrauch ins Gesicht blasen und nennen dies, den Geist empfangen. (M. S. Lery Geschichte von Brasilien. Abschn. 9. Erste Ausgabe).

**) Als substanziös und materiell — worin eben der früheste Materialismus liegt.

ren, mit wilder Stärke erschienen, dafs er ferner diese starkandringenden, aufregenden, tödtenden und versengenden Naturgeister auch in dem treibenden Winde erkannte. Dieses Bild wurde nun durch Töne bezeichnet und durch sprechende Ausdrücke in mehrern Völkersprachen verewigt. Es gingen die ältesten Worte für Geist von einem wirksamen Element aus, in dem viel Kraft geahndet wurde, die sich aus ihm entfalten konnte. Daher drücken die ältesten und rohesten Sprachen durch dieses Element das Geistige aus. So die *Ru'ch* in allen morgenländischen Sprachen; so der *Duch* oder Geist der Slawen, *duscha* die Seele, beide von *dutcż* (dutsch) blasen, wehen *); so der θυμὸς der Griechen (von θύω) und das πνεῦμα der Hellenisten, der *Spiritus* der Römer, und der *Animus* (das griechische ἄνεμος) **). Hier stürmte der erste Geist Gottes bald glühend über Sandwüsten, bald troknend über Meere. Hier findet sich des Göttlichen erstes Bild, wie es dunkel im Verstande lag und sich allmälich immer deutlicher daraus entwickelte — als erster objectiver Begrif von der Gottheit und dann auch von der Seele, — nemlich als Princip der Bewegung und zwar starker, gewaltiger, stürmender, zerstörender und verzehrender Bewegung im Raume. Hier läfst sich Ein Hauptbegrif und Eine Art von Realexistenz, so wie der einzige Schein eines Monotheismus in der älte-

*) Vergl. Anton über Sprache in Rüksicht auf Geschichte der Menschheit. S. 51.

**) Verglich doch noch Sokrates den unsichtbaren Geist mit dem Winde. Xen. Mem. 4, 3, 14.

sten Welt finden, doch auch blosser Nominal-Monotheismus, in sofern er für jedes Beweglicher galt. Man fand in allen Beweglichen einen besondern Geist. Auch war dies noch keine Seele der Welt, also auch kein Monopsychismus, da sie nicht als Naturkraft durch ein All verbreitet gedacht wurde. Es konnte diese Vorstellung kaum einmal *Thales* schon haben (obgleich der unkritische *Cicero* den unkritischen Epikuräer Vellejus dies behaupten läfst *). Eben daher ward diese Seele ursprünglich mehr in erdichteten Körpern, als die Unbegreifliche in Unformen und Unförmlichkeiten, und mehr mit einzelnen Körpern, oft auch nur noch momentan (gleich der ausgehenden magnetischen Kraft) verbunden, statt als in dem Ganzen oder in der Natur wirkend gedacht. Ueberall, wo nur Bewegliches geahndet wurde, oder wo man es zu vernehmen glaubte, in der todten wie in der lebendigen Natur (denn Tod und Leben waren noch nicht gedacht) wirkte ein Geist. So sprach im Ossian ein Geist (*Mactalla*) die Töne des Felsenecho aus. Und darum konnten die ersten Geister luftige, wenn auch noch nicht ätherische Wesen werden. Die Luft (sagt Bardili ziemlich richtig) war zugleich das erste leichte Vehikel von [einem] unsichtbaren Daseyn [wenn auch nicht von einem immer unfühlbaren], angefüllt mit Dämonen (bei Thales), ja selbst von angewehten Gedanken. Die meisten wilden Völker dachten sich aber die Seele als luftartig ohne Fleisch und Sehnen, doch auch sicht-

*) *Cicero Nat. deor.* I. 10. cf. *Acad. quaest.* IV. 32.

bar wie die Luft. Dieses Phantasiebild benuzten spätere Dichter anders zu Umkleidungen und Hüllen mit Luft, (was von jenen unterschieden, jedoch noch nicht Organ war) und spätere Philosophen zur Bestimmung der Substanz der Seele; nur dafs sie die Luft noch etwas mehr verdünnten und verfeinerten (wie Pythagoras in Aether).

Diese gewaltigen Zaubergeister schwebten hier und dort, zogen (gleichsam magnetisch) an, stiefsen (gleichsam elektrisch) ab. Da der Mensch sie aber nicht ohne Unruhe und Furcht anzuschauen wagte, so unterschied er sie jezt nur insofern von sich, als er blos sie und nicht sich sah und fand. So ein starker kraftvoller Körper er (αὐτός) auch war, so wurde er sich doch kaum seines Körpers, wenigstens seiner nur als eines Körpers, geschweige seiner Kraft gehörig bewufst; denn der Naturmensch ist furchtsam und muthlos. So wild stark er auch seine Seele braucht, so fafst er sie doch schon darum nicht, weil er sie zu stark auf die Aussenwelt hinrichtet. Seelen waren daher minder in als ausser oder an ihm, eher wider als für ihn da.

Allmälich aber erhalten diese Erscheinungen vor dem äusseren und innern Sinne mehr Festigkeit und eben daher auch mehr Individualität und Persönlichkeit als personificirte Geister. Die ungeheuern Luftgestalten erhalten jezt mehr Begränzung, mehr Anschaulichkeit; erst als Thiere, die der Mensch, so nah er ihnen auch war, anfangs doch mehr von sich unterschied,

ja über sich sezte; erst später als Menschen. Indem sich Furcht in Schauer, diese in Scheu mildert, erhalten die nun beharrlichern, und vom Verstande ruhiger vorgestellten, für sich bestehenden göttlichen Personen mehrere neue, thierische Eigenschaften. Die Götter haben nunmehr nicht allein Körper, sondern auch Blut und Athem und Sprache. So entsteht das zweite Bild des Göttlichen — ein athmender Fleischkörper, wenn auch noch von ungeheurer Grösse und Stärke. Sein Athem ist daher heftig, andringend, stark anziehend, stark abstofsend oder fortblasend und nur allmälig erst sanfter anwehend und (inspirirend) einhauchend. (Dies der Geist Gottes im andern Sinne.) Daraus bildet dann der Verstand den zweiten Seelenbegrif — als Athem und Hauch des Körpers, — später als Princip des Hauchens und Athmens. Auch dies drücken die ältesten Sprachen aus. So erhielten die ältern Worte für das beweglich Stürmische, nun auch noch diese Bedeutung. So *Ru'ch* und πνεῦμα. Andre Worte für Seele gehen gerade von diesem Begriffe des Hauchens aus. So נשמה, ψυχή. So ausser *Atum* selbst in unsrer Sprache Geist, welcher charakteristisch den durch starkes Hauchen entstandenen Schaum, — Gesch't ausdrückte. So wird die Seele ein Dunstbild (εἴδωλον), dem Rauche und Nebel gleich.

Von jenem göttlich-thierischen Athem erhält nun erst mancher Menschenkörper, anfangs auch nur auf eine Zeitlang, Etwas. Eben dadurch aber wird sein frühster Athemzug, sein erstes Athmen

— eine Gabe und zwar nicht von der Natur, sondern von einzelnen Göttern, und ihrem Anblasen oder Anwehen. Sein Athem ist ihr Aushauch. Dies die nächste Inspiration, eine Einhauchung, nicht viel milder als eine Infusion. Der Mensch kam also seinem Glauben zufolge nicht blos zu einzelnen Athemzügen, sondern sogar zu seiner ersten Art von Seele durch diese ganz eigentlichem Inspiration; es war eine ihm zugewehte und eingeflößte Seele, die er jedoch selbst noch nicht als Eine Macht ahndete. Inspiration sezte das wirksame und unterscheidbare Hervortreten eines Geistes, d. i. eine Offenbarung, diese also eine Geistererscheinung voraus. So fühlte sich natürlich Jeder da, wo ein Geist anwehend erschien, wieder inspirirt und be-geistert, wie be-zaubert *). Es existirte freilich keine geoffenbarte Seelenlehre (wie sie sich etwa Malebranche und Roos dachten) sondern vorerst sogar eine — so geoffenbarte (jedoch immer nur vermeintlich geoffenbarte) Seele, erhalten von und aus den äussern Göttern. In diesem Sinne ward der Mensch durch die Gottheit auf die Seele geführt. Allerdings war jene Offenbarung seine Poesie, d. i. die Dichtung seiner Phantasie; allein er nahm sie wie alle Producte seiner Phantasie und wie seine Träume für wirkliche Objecte, in und mit denen er lebte. Dann

*) Vergl. Begeisterung, Erleuchtung, Offenbarung von Herder, in dessen christlichen Schriften 1798. Th. 4. S. 296. f.

sind noch immer die Menschenkörper das Instrument jener Geister; willkürlich spielen sie auf ihm und spuken in ihm. Das ist seine Seele, ein Princip der Bewegung des Körpers und des Athmens am Körper, noch immer nicht sogleich etwas im Körper Hausendes und Wohnendes, sondern mehr ein am Menschen sichtbarer Anhauch, leicht fortgehend und zerflatternd in die Luft, nach spätern Vorstellungen. Ob nun gleich diese sogenannte Seele etwas sehr Materielles und Sichtbares war, so war sie doch auch schon jezt etwas Göttliches.

Dieser göttliche Anhauch war stark wirksam, daher bezaubernd, durch Anblasen Athem versezzend, wie auch versteinernd. Bald ward dieser Hauch in einzelnen durch Stärke ausgezeichneten Geschöpfen stärker ausgehaucht (in kräftigen Löwen oder Stieren) gedacht, und späterhin in Muth der Thiere und Menschen, noch später in Geistesgewandheit der Menschen gefunden. Jener göttliche Anhauch wurde aber auch in Laute übergehend, immer vernehmlicher. Aus den vernehmlichen Rauschen der Bäume, aus dem Geschrei der Thiere, aus dem Dampfe des rauchenden Bluts tönte eine Gottesstimme, ein Wort der Gottheit.

Dieser Gang, auf welchem der Mensch eher zu der Vorstellung eines Geistes als einer Seele, eher zu einem Begriffe von dem Göttlichen, als einem Begriffe von der Seele, die nur eine Copie von jener war, scheint schwieriger für den menschlichen Geist als er wirklich

war.*) Diese Thatsache aber wird begreiflicher, wenn man die ursprünglichen Vorstellungen von Beiden kennt, mithin weifs, dafs es nicht so abstracte metaphysische Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften waren, wie sie etwa jezt noch manche Kinder lernen müssen. Diese Götter waren nichts weniger als Ein Körperloses, Ueberirdisches, durchaus Unsichtbaras, vielmehr mehrere fast handgreifliche, recht fühlbare Wesen.

Schriften über die Geschichte des Begriffes: Geist und Seele überhaupt.

So allgemein dieseSchriften scheinen, so hielten sie sich doch gemeiniglich noch zu sehr an das Gegebene.

Christoph Meiners Grundrifs der Geschichte aller Religionen. 1785. 8. Zweite Aufl. 1787. — C. 21. §. 6. Anm. a) S. 184. u. S. 51.

Christoph Meiners Abhandlung von den Meinungen der Völker über die Seelen der Thiere, im Gött. hist. Mag. III. 2.

Christoph Gottfried Bardili stufenweise Ent-

---

*) Wenn Vierthaler in seiner philos. Geschichte der Menschen etc. Th. II. S. 13. schrieb: „Vielen rohen Völkern fehlte es an einem Worte, um Gott damit zu bezeichnen, an einem für Seele aber nicht," so hebt er dies dadurch S. 20. selbst auf, wo er sagt: Der Glaube an Geister sey so allgemein, dafs selbst Völker, die gar keinen Begriff von einem Gott hätten, doch (?) eine Fortdauer der Seele annehmen. Dieser Schlufs auf einen Geist war sogar die leichteste, ja bequemste Schlufsart. Sie schnitt auf einmal alle weitern Untersuchungen ab.

wiklung der Begriffe von einem Geiste, von der Gottheit und der menschlichen Seele. In dessen Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. Th. 1. Halle, 1788. 8. S. 1. f. Das erste bessere. Hiermit ist zu vergl.

Dessen Abhandlung über den Ursprung der Begriffe von Unsterblichkeit und Seelenwanderung, in d. N. Berlin. Monatschr. 1792. Febr.

Dessen Mythische Vorstellungen von Seele und Geist in Beziehung auf die nachmaligen philos. Begriffe von denselben. — In Hauff's Philologie, eine Zeitschrift 1803. St. 1. S. 111—125. N. 5. Diese Abhandlung machte mit Recht auf Einiges aufmerksam, was sich aus der griechischen Fabelzeit für spätere philosophische Vorstellungen der Seelenlehre ziehen lasse; dennoch ist sie dürftig und verbreitet sich zu viel über den Zustand nach dem Tode.

Schelling über psychologische Mythen — in seiner Abhandlung über die Mythen der ältesten Welt. S. 54. f. In Paulus Memorabilien 1 St. 1795.

Unter die Begriffe der Wilden von der Seele, in Vierthaler's Philos. Gesch. der Menschen etc. 1794. II. Bd. S. 12—17.

Christian Wilh. Flügge Skizze einer Geschichte der psychologischen Idee oder der Idee eines Geistes.— In dessen Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit 1794. Th. 1. Abschn. 2.

Genetische Bedeutungen des Wortes Geist mit ihrer Anwendung von J. G. Herder, in dessen christl. Schriften. 1798. 4. Samml. (vom Geist des

Christenthums) Abschnitt 5. S. 38—71. Vgl. über dessen Personification. S. 277. f. und Geist der Ebräischen Poesie 1782. S. 201. f. Zerstreute Blätter Th. 2. S. 290.

Ueber Offenbarung und Mythologie. Berl. 1799. S. 50. 58.

(Beyer) Paläphatus der jüngere. 2. Heft: über die wahre Bedeutung der Ausdrücke: Geist, Geist Gottes, heiliger Geist etc. Leipz. 1799. 8.

Von den Meinungen und Begriffen der wilden und fremden Völker über des Menschen Seele. In Ernst Simon's Geschichte des Glaubens älterer und neuerer nicht-christl. Völker an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode, an Gespenster etc. Heilbronn, 1803. gr. 8. C. 1. S. 7—24. (Compilation, welche noch ihre Verarbeitung erwartet).

Leicht war der weitere Fortgang von dem Beweglichen und Athmenden zu dem — Lebendigen. Dieses ist nie belebend, wohl aber ein Belebtes und daher Lebendiges. Erst beleben die Götter, nachher das nährende, conservirende Blut. Wie und weil die Götter hauchen, schlofs man, so leben sie auch, oder — vielmehr nach dem noch früheren Schlusse: Was in der Natur starr und unbeweglich, kalt und athemlos ist, das ist todt. Nicht der erste Tod machte so grossen Eindruk bei dem ursprünglichen fühl- und gedankenlosen Menschen, als man zuweilen annimmt. Den ersten Todten hätte er schwerlich für todt gehalten, eben daher auch nicht begraben und nicht genauer beachtet.

Der Todte war bewegungslos, das Sterben ein Aushauchen. Dies schlofs man aus dem dampfenden Blute.*) Der göttliche Hauch und Athem ward also nun zugleich thierischer Lebensathem durch einen Schlufs der Analogie. Nur war dieses Lebensprincip noch lange nicht Lebens-Kraft, oder Grund-Ursache des Lebens, sondern ein lebendiger Körper. Die Götter wurden aber dann nicht nur zu Lebendigen, sondern zugleich zu Belebenden, d. i. nicht sowohl zu Urhebern, als Mittheilern des Lebens und eben so auch zu Entseelenden, d. i. Festmachenden, Unbeweglichkeit Mittheilenden, und endlich zu Entführern und Zerreissern. Bald heissen die Götterkörper länger lebend, d. i. unverwüstlicher; jedoch ist ihr relativ langes Leben noch unbestimmt und sie vielmehr nur ausdauernder (wie manche Pflanzen und Thiere schon länger so leben als Menschen) — dann ungestört fortlebend, ewig jung, und so (der Blüthe und Schönheit des wohlgestalteten Körpers nach) unsterblich. So schlofs sich nicht blos das Ewige allmälig an das Ewige, sondern auch jede Art des Göttlichen an jede Art des Ewigen. Ob aber gleich die alte Welt noch nicht an unsre Art von Unsterblichkeit glaubte, so dichtete sie dennoch in die Natur ungleich mehr Leben als wir, die wir so prosaisch geworden sind, dafs unsre Seele beinahe bis

*) So hiefs dem Aegyptier Baieth das Lebensprincip, insofern es in einem vom Herzschlage ausgehenden Pulsschlage bestand, welchen man mit den sich vom Blute nährenden Raubthiere, dem Habicht verglich. S. Dornedden Phamenophis S. 301.

zu einem blossen Begriffe eingetroknet ist. Wie nun noch jezt das Kind da, wo sich etwas regt, auch etwas Lebendiges ahndet, so jeder ungebildet bleibende Mensch; ja in dem Lebendigen begann schon eine Ahndung von einem minder flüchtigen und veränderlichen Seyn, daher die Götter als die Unsterblichen schon eine sichrere Existenz haben. Auch ist das Lebendige schon minder unmittelbar sichtbar als das Bewegliche und Hauchende oder Dunstende, mithin können die Götter sich von dem Menschen schon mehr durch Unsichtbarkeit und Verbergung unterscheiden.

Auch der Mensch hat ein Lebendiges, d. i. einen Leben erhaltenden Hauch, *Nephesch Chajah*, empfangen, und zwar von den Göttern und aus ihnen, durch Anhauchen oder Anblasen des kalten Gebildes. Daher kehrt nach spätern Vorstellungen der göttliche Hauch zu Gott zurük. Noch aber ist jezt die Seele im Menschen wie im Thiere eine fremde Gabe; nur kann Mancher der Gottheit ein doppeltes, dreifaches Lebendige verdanken. Mehrere Leben können in einigen Götterlieblingen wohnen, d. i. ein längeres Leben, also auch ausdauerndere Körperstärke. Eben so mehrere lebendige hauchende Wesen in einem Menschen; woraus der Glaube mancher wilden Völker an mehrere Seelen entstand. So geben die Grönländer dem Menschen zwei Seelen, nemlich zuerst den Athem, der das Leben in dem Schlafenden erhält und den Schatten (das flüchtigere Dunstbild), der sich oft, besonders in lebhaften Träumen, schon während des Lebens, wie viel leichter im Tode, vom Körper

entfernt. Eben daher lassen die Wilden in Canada die eine Seele des Verstorbenen bei dem Leichnam bleiben (ausgenommen bei Kindern, die des Lebens gar zu wenig genossen, und in einen andern Leib einer schwangern Frau einkehren, wo sie also von vorn anfangen); die andre Seele wandert in das Land der Seelen. *) Auch die Caraiben glauben mehrere Seelen in sich zu haben und zwar in verschiedenen Theilen des Körpers (nach *de la Borde*), die erste im Herzen, welche sie mit den eignen Namen (*Gouanni* oder *Lanichi*) benennen; die zweite im Kopfe; die übrigen in allen Fugen ihres Körpers und wo nur eine Pulsader schlägt. — Daraus aber wurden freilich späterhin verschiedene Theile, und, als der Begrif von Kraft erfunden war, verschiedene Kräfte der Seele, woran jezt noch nicht zu denken. Den Uebergang kann man bei den Sinesen bemerken. Diese nehmen eine Seele mit zwei Theilen (d. i. substanziöse Bestandtheile) an. Die Eine ist die Empfindende (*Pe*), die dem Körper Leben und Empfindung gibt; die Zweite die Denkende (*Hang-Hoen*), welche die Quelle der Erkenntnifs ist. **)

Schon dies sehr früh und natürlich gedachte Wandern und Schweben der Seelen, wie der Geister und Götter, kann verrathen, 1) dafs die See-

*) S. Dav. Cranz Historie von Grönland. Barby 1765. und 2te Aufl. 1770. Th. 1. S. 257 f. und Simon im oben angeführtem Werke S. 23.

**) Simon a. a. O. S. 24.

len wie die Geister einen Körper hatten, oder wenigstens eine Art von Körper waren; 2) dafs aber doch die irdischen Körper schon von den Geistern, d. i. überirdischen Körpern etwas getrennt gedacht zu werden anfingen.

Dies bildet die Erste Unterscheidung des Körpers von der Seele in der Trennung des gröbern und feinern Körpers, so dafs der verfeinerte Körper die Seele repräsentirte.

Die ersten Veranlassungen zu einer solchen Verfeinerung der Körper konnten theils Traumbilder theils Lufterscheinungen und besonders Nachterscheinungen, namentlich die von der Sonne, den Wolken oder dem Monde geworfenen Schatten geben. Daher Eins der ältesten Abbilder für die Seele, die Schatten sind, ein Bild, welches jedoch erst in den *Umbris* der Römer näher bedeutet wurde, da die צלמות in den poetischen Schriften der Hebräer (wie Psalm 23, 4.) dicke Finsternifs ist. Nur Einmal kommt in der spätern Odyssee (10, 495.) σκιαὶ ἀΐσσουσιν, die leicht und schnell flatternden Schatten vor.*) So liessen die von Loubere geschilderten Siamesen die abgeschiedene Seele Ausdehnung und Gestalt, wie die lebendige menschliche, flüssige und feste Theile, und gleiche Gliedmafsen haben, und nur aus einem feinern, dem Getast und Gesicht un-

*) Vgl. Buhle Gesch. des philosophirenden menschlichen Verstandes Th. I. S. 144. Oldendorp Geschichte der Mission auf den Caraibischen Inseln S. 339. „Die Amina benennen die Seele und den Schatten mit einerlei Namen und die aus der Wazze-Nation sagten mir, dafs sie die Seele für etwas so Feines ansehen als den Schatten."

wahrnehmbaren, Stoffe geformt, jedoch mit Blut versehen seyn, das bei Verwundung sichtbar wird. Die Grönländer nehmen sie für weich und bleich, ohne Fleisch und Sehnen.

Eben diese Seelen werden auch daher als wachsend wie als physisch verbesserlich gedacht — so wie ihre Verbindung mit dem lebendigen Körper anfangs nur momentan besteht, in den sie aber eben so gut und leicht wieder zurükkehren kann, als sie ihn, zuweilen stundenweise, vorläfst.*)

Die Neger, wie die Bakier auf Java, glauben, dafs die Seele ebenfalls verstümmelt werde, wenn der Körper verstümmelt wird. Viele Sinesen wählten, als sie nach tartarischer Art ihren mogolischen Eroberern das Haupthaar scheeren sollten, lieber den Tod, weil sie fürchteten, ihre Seelen wür-

*) So erhielt Cranz auf seine Frage an die Grönländer (wenigstens bildete Herder aus dessen Geschichte von Grönland Abschn. V. VI. bereits im 2. Th. seiner Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit einen „Katechism ihrer theologischen Naturlehre"): habt ihr auch eine Seele? die Antwort: „O ja. Sie kann ab- und zunehmen: unsre Angikoks können sie flicken und repariren: wenn man sie verloren hat, bringen sie sie wieder, und eine Kranke können sie mit einer frischen gesunden Seele von einem Haasen, Rennthiere, Vogel oder jungen Kinde verwechseln. Wenn wir auf eine weite Reise gegangen sind, so ist oft unsre Seele zu Hause. In der Nacht im Schlafe wandert sie aus dem Leibe: sie geht auf die Jagd, zum Tanz, zum Besuche und der Leib liegt gesund da." Hierin bemerke man die Verwechslung der Täuschungen in der starken Sehnsucht des Heimwehs und der unbegreiflichen Träume. Vgl. Simon a. a. O. S. 15. f. Anmerk. 18.

den vor ihren Vorfahren mit kahlem Haupte erscheinen und von diesen verstossen werden. So warfen Negerinnen in Matamba die Leichname ihrer verstorbenen Männer in Flüsse, um mit dem Körper die Seele zu ersäufen, von denen sie sonst beunruhigt zu werden fürchten. So war auch den nordischen Helden eigentlich nur die Eine Todesart des Ertrinkens (vielleicht als Ersticken des Athmenden und Luftigen) furchtbar. Den Wilden von Nordamerika sind (nach Le Beau.) die Seelen oft entfernt auf weiten Spaziergängen. Die gröfsten Reisen sind eine Kleinigkeit für sie, und sie fliegt in der Luft, über das Meer.*) Unter den Braminen in Hindostan behauptet man, es gebe ein geheimes Gebet, Mandiram, kraft dessen man die Macht erlange, die Seele, so oft man es wünsche, vom Körper absondern und zu ihr zurükführen zu können. Bouchet erzählt darüber eine indische Sage.**) Die Schattenseele läfst der Grönländer bei seiner Annahme zweier Seelen auf Lustreisen ausgehen, während der Athem im Körper verbleibt.

Dies ist der erste Keim einer Ahndung von einer doppelten Natur, nur dafs das Veränderliche in der flüchtigen Seele liegt; dies der Keim der Ahndung von der rastlosen Thätigkeit der lebendigen Seele. Und wie leicht reiht sich hier die Wanderung aus einem Körper in den Andern an.

---

*) So wollte ein Wilder, dem man zur Flucht rieth, erst warten, bis seine Seele von einem angenehmen Spaziergang in ein Gehölz wieder zurükgekehrt sey. Vgl. Simon a. a. O. S. 18.

**) S. Simon a. a. O. S. 20 und 21.

Alles, was Bewegung, Athem und Leben hatte, wurde als einartig betrachtet. Daher hatten nun Thiere und Menschen und Götter, ja selbst Pflanzen lange, wo nicht ganz einerlei, doch gleichartige Eigenschaften, und daher wurden die ersten Ausdrücke für die innern Bewegungen oder für die Seele von Allem fast ohne Unterschied gebraucht. Man konnte um so eher Vieles beseelen, je mehr Extension und intensive Leerheit dieser Begrif der Seele, wie jeder Ursprüngliche enthielt.

So aber geriethen die Menschen auch früh durch ihre Phantasie über die Erfahrung. In der Kindheit schwärmt der Mensch nicht blos in der Sinnenwelt, sondern auch über sie hinaus und ist bei sich selbst ein Fremdling. In die Natur legt er eine Menge Seelen, leiht ihr tausend Herzen und Mitgefühle, welche er sich selbst nicht zutraut, und noch mehr gewaltige Triebe als zartere Gefühle. „Wie Menschen ohne Herz am liebsten den Anstrich der Empfindsamkeit annehmen, so sehen Leute ohne Geist die meisten Geister.“ — Daher war die erste Psychologie gleichsam eine Psychotheologie, und eben daher schon einigermassen ihrem eignen Materialismus entgegen wirkend.

Leben kann der ungebildete Mensch nicht leicht von Empfinden trennen, und so wird das Lebendige zugleich Ursache der Empfindung (nemlich in dem alten weiten Sinne des Wortes für Gemüthsbewegung jeder Art überhaupt), oder über-

haupt der Sinn. Dies macht den dritten Seelenbegrif aus, der ebenfalls von den Eigenschaften der personificirten Geister entlehnt ist. Der Mensch kann riechen und gab daher der Seele eine Ahndung des Duftens (רֵיחַ von רוּחַ Hiob 14, 9.); Er kann sogar sehen und daher ist seine Seele auch Sinn (von Se). Dies konnte sie anfangs aber freilich nur dadurch seyn, dafs sie, wie die Körper der Geister, Nasen und Augen hatte. — An diese rohste Wahrnehmung schlofs sich bald eine innigere, tiefere, — ein eigentlich inneres Finden (Empfinden), nemlich das Fühlen. Doch dies war zuerst auch nur das stärkste und sinnlichste; erst Fühlen des Schmerzes, dann der Lust. Da wurde die Seele geschlagen, geprefst, bis zur Erstickung zusammengezogen; das Herz wurde versteinert, aber bald auch erquikt, gelabt und erweicht, wie ein Körper. An jene Bemerkung von dem, was nicht sowohl die Seele fähig ist, als vielmehr erst nur was sie erfahren mufs, knüpfen sich besonders die lebendigsten und heftigsten Gefühle, die wir bald als Triebe, bald als Affecten bezeichnen. Daher die Gier des Hungers und Durstes mit dem Affect des Zorns und der Rache, die Gier und der Affect der sinnlichen Liebe und des starken Muths, daher die Bemerkung des Gemüths. Wie die Empfindung nach Aussen hinwies, so auch diese lezten Arten des Gefühls und Triebes; denn nur das extensive Wirken der Seele bemerkte man zuerst, ehe man das intensive gewahr ward.

Indem dies Gefühl etwas ruhiger wird, wird es auch sprechender in abgesezten Tönen, in

Worten und nicht mehr blos in wilden oder heroischen Handlungen. Die erste Menschensprache war die Gebehrde, und die Bewegung der Lippen; das erste Menschenwort lag in einem flüchtigen Hauche des Mundes. Die ersten articulirten Menschentöne aber waren der Ausdruk, der Naturlaut der Empfindung, ihr gänzlich angemessen. Von hier an datirt sich das erste Verständigen eigner Bewegungen an Andre. Die Wenigen, welche ihre lebhaften Gefühle endlich wirklich ergreifender aussprechen, d. i. nicht mehr ausschreien, sondern aussingen können; welche mit hinreissendem Feuer erzählen oder Thaten bis zur Bewunderung erheben können, diese haben nun auch Dichtergeist. Doch hier erhielt die Seele nicht Dichtungsvermögen, nicht Phantasie, ein Vermögen, welches als Vermögen spät, und später noch als freies erkannt wurde, welches selbst Philosophen noch lange fremd blieb, und kaum vom dichterischen Platon für etwas Anderes als eine unbegreifliche Vorspiegelung im Zauberlichte gehalten wurde, — sondern einen oft plözlich ankommenden Dicht-Geist, d. i. Göttergabe. Die Dichter waren Be-geisterte; denn anfangs lag in dem Dichten, d. i. in dem Herzbewegenden, Mutherweckenden Gesange noch etwas so Ausdruksvolles und Eindrukreiches, überdies aber auch etwas so plözlich, und so überraschend Erscheinendes, endlich etwas so Schöpferisches, so Phantasie und Wärme Gebendes, dafs man das, was man noch jezt für ein Product des glüklichen Zufalls, des glüklichen Talents hält, als Ausserordentliches, ja Wunderbares, mithin ganz eigentlich Geistiges und Göttliches

erkannte. Dies war nun der erste Geist, den die Seele erhielt — und dies die zweite Art von Inspiration, mehr eine Eingeistung als Begeisterung.

Das physische Anstürmen und Eingiessen, das thierische Anhauchen mit bezaubernder Kraft war die erste Art von Inspiration (s. Oben) Ihre Frucht war physische Stärkung und Schwächung, körperliche Verschönerung, Beflügelung oder organische Belebung und Erschlaffung. Diese zweite Art aber macht Weckung und Aufregung eines innern höhern und geistigern Lebens aus; Bewegung, Umwendung, Erschütterung und Ermuthigung des Gemüths, besonders Belebung der Empfindungen, Gefühle und Affecten. Jezt ist die Mittheilungsart der Gottheit zwar auch noch wunderbar, doch nicht immer blos unmittelbare Beihülfe der Gottheit, sondern zuweilen auch schon mittelbare; denn die Gottheit kann jezt nicht mehr nur Leibes- sondern auch Seelenbedürfniſs heissen, ihre Zusprache eine Stärkung für sein Innres, sein Herz. Die Naturerscheinungen erhalten jezt eine höhere Bedeutung; der Bliz wird dem Menschen anfeuernd für sein Innres, nicht mehr schreckend. Der Glaube an Vorbedeutungen und Ahndungen hebt sich jezt aus seiner Brust. — In den homerischen Göttern stellten sich noch eben sowohl Gefühllosigkeit als erhöhte Gefühle, und zwar angenehme und unangenehme, Schmerz und Furcht eben so wohl dar, als Muth, Unerschrockenheit und Dreustigkeit, im Handeln wie im Sprechen.

Das erhöhte Gefühl und die hellere Sehkraft des Gemüths wurden also zwar bemerkt, aber nicht für ein natürliches Vermögen erklärt, sondern für eine übernatürliche Wunderkraft, für eine Göttergabe, weil sie unwillkührlich entstanden und ihr Ursprung im Innern unbegreiflich blieb. Dies um so mehr, da eine solche genialische Anwandlung als blosse Anwandlung gar keine Eigenschaft eines Menschen zu seyn schien, sondern etwas Vorübergehendes. Noch weniger konnte es aber als Eigenthum der menschlichen Natur erscheinen, da nicht alle Menschen so erhoben wurden, sondern nur Einzelne, die man daher als Lieblinge der Götter betrachtete; ob man gleich jezt noch so gerecht war, solche Gaben nicht schon den Neugebornen, sondern erst denen mitzutheilen, welche sie durch Entwiklung ihres Körpers vertragen, oder durch ihre Handlungen, durch ihre ausdrükliche Bitten verdienen konnten. Man hatte ferner nicht Unrecht, wenn man solche ungewöhnliche Gemüthserscheinungen für ein Ausserordentliches hielt. Nur wagte man einen Machtspruch, indem die ausserordentlichen Erscheinungen zugleich für Uebernatürliche, d. i. für Wunder erklärt und mithin eine übersinnliche Erfahrung für möglich geachtet wurde. Dennoch sind auch hier die Alten eher zu entschuldigen, als die Neuern, welche Genie's geboren werden lassen. Die Alten nemlich mufste es in der That befremden, aus einem vorher gemeinen und schüchternen Menschen, oder aus einem solchen, den man wenigstens dafür hielt, plözlich einen ganz andern Geist als den seinen sprechen zu hören,

und ihn so ganz eigentlich ausser sich versezt zu sehen.

Wirklich gab es auch auf dieser Bildungsstufe leichter und auch mehr Einfälle, wie wir jezt die Eingebungen nennen, als auf höhern Stufen. Leichter; denn die Menschen thaten schon Wunder, weil sie an Wunder glaubten, und sie waren Schöpfer, da sie die Unendlichkeit der Strebekraft in der Phantasie ahndeten. Mehr; denn sie konnten viel finden und entdecken, indefs die Späteren mehr suchen und erfinden müssen. Der Reiz der Neuheit, die gesunde Kraftfülle, das höhere Vertrauen zu einem Gottes-Walten in ihnen, was konnte es nicht bewirken! Ja durch das leisere Achten auf die Regungen des Göttlichen, durch die Belauschung des Genius fafsten sie rascher seine Flügel, so wie sie allmälig den innern Sinn, die ruhige Umsicht und Vorsicht schärfer lernten.

Auch war dieser Glaube zur Zeit seiner Entstehung weniger für die Würde des Menschen schädlich, vielmehr hob er sogar den bisher oft noch unter das Thier herabgewürdigten Menschen zu einer Art von Halbgott, zu einem Heros, zu einem heiligen Werkzeug des Göttlichen und Gottes-Vertrauten. Dies mufste aber zugleich das Selbstvertrauen in dem Begeisterten nähren, ja es mufste neue Kräfte wecken und um so mehr entbinden, da man gegen solche Barden und Propheten die tiefste Ehrfurcht oder eine zartere Schonung hegte. Dieser Glaube war endlich auch ein Schritt näher zu der Ahndung von einem bleibenderen Ewigen, oder von einen haftendern Göttlichen an und in dem Menschen, mithin von einer Dop-

pel-Natur. Man fühlte Etwas als sein Werk (z. B. den Hunger) und alles als göttliches Wirken, doch dieses Göttliche immer in sich, in dem raschern Antreiben des innern Triebs. Das erste Göttliche war äussere, sinnliche Stärke; das zweite innere Stärke, starke Empfindung. Das erste begründete eine physische, das zweite eine pathologische Verwandtschaft; das erste einen kräftigen, grossen Körper, das zweite einen schnellen, hohen Sinn.

Geist der ältern poetischen Psychologie.

Eine eigentliche Psychologie im spätern logisch-systematischen Sinne konnte freilich die älteste kindliche Poesie nicht seyn und Heil ihr! dafs sie es nicht war. Sie wäre (wie schon Herder über Ebrä. Poesie I, 213. richtig ahndete) ewig ein Labyrinth von todten und leeren Sazzungen geblieben. Es war mehr etwas Praktisches als etwas Theoretisches, mehr eine religiöse Psychagogie als eine empirische Psychologie, mehr Seelenleitung und Seelenerhebung als Seelenkunde. An die Wirklichkeit höherer Thatsachen, als der Mensch mit seinem Körper bewirken konnte (denn nur dies war anfangs der hauchende Mensch), glaubte der grosse Haufe leicht und innig. Allein auch das aufgeregte stärkere oder zartere Gefühl des Dichters selbst überredete sich von der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit derselben desto zuversichtlicher, je mehr er ihnen verdankte,

und je voller er sich in dem Zustande seiner wilden oder wenigstens kühnen Begeisterung und im Schwunge der Selbsterhebung nur als ein Werkzeug eines leitenden höhern Genius oder einer Muse betrachtete und beurtheilte.

In der Mythologie der Völker verräth sich nicht nur eine reiche, sondern auch eine reine Menschenkunde. Ja ihre Dichter schöpften aus ihrem Innern sogar allmälich die erste Geschichte des Menschen, da ihre Bilder zu reellen äussern Thatsachen übergingen und sich als Sage immer mehr verewigten. Die Dichter waren die ersten Interpreten der Gottheit, aber auch der Menschheit. Ihre Menschenkenntnifs war mehr Seelenkunde als Menschenkunde und zu jener führten sie nicht sowohl ihre vielen Reisen, nicht ihre Kenntnifs früherer Menschenthaten, als vielmehr ihr innerer göttlicher Ruf durch die Gottheit, und ihr eignes Streben das Göttliche sich immer näher zu bringen, durch Vermenschlichung der Götter, denen sie die ganze Stärke liehen, die in ihrer Zeit geachtet ward und so auch durch Vergöttlichung der Menschen zu Heroen. Dies bewährt sich vorzüglich an den freien Griechen. Darf man richtig von einer mythischen Religions-Dogmatik sprechen, so war in den Vorstellungen von den Eigenschaften und Wirkungsarten der Götter sogar eine reinere Seelenkunde enthalten, als in mancher spätern. Schon das gesunde Gefühl eines zwar zart, doch auch kräftig fühlenden Dichters liefs ihn das Menschliche leiser errathen und reiner treffen. Die Götter selbst repräsentirten nur den Adel der

Menschheit. Das Uebermenschliche war es aber, was der bisher blos körperlich gedachten Menschennatur erst den Inbegrif eines Ganzen durch die Hinzufügung von etwas Uebermenschlichem zu dem gemeinen und rohen Menschlichen gab. Es folgten selbst die Götter einer ehrwürdigen Nothwendigkeit und einem höhern Geschicke, wie der Mensch von etwas höhern gezogen und erzogen wurde.

Ein vierter Seelenbegrif entstand und konnte erst dann entstehen, wann das frühere Träumen und das spätere Dichten übergegangen war oder überging — in ein inneres Sinnen, d. i. in ein ruhigeres Betrachten und bedachtsameres Erwägen der Erscheinungen, wodurch das äusserlich Wahrnehmbare auch innerlich vernehmlicher wird. Daher ist nun des Menschen Seele auch im Stande, zu sinnen und zu vernehmen, — d. i. Scharfsinn der Gewandheit und Verstand des Erfahrnen vermittelst einer geschikten Fertigkeit im Erinnern und bei mehr ruhiger Muse zu zeigen. So entfaltet sich die Besonnenheit und die eigentliche Gegenwart des Geistes. Mit den sich erweiternden Bedürfnissen vervielfältigten sich die Leiden und zwar jezt mehr innere Leiden, die zum Theil Folgen der Leidenschaften waren. Hier gilt die Regel, dafs der Mensch sich erst innerlich schwach fühlen und anerkennen mufste, bevor er sich allmälig auch innerlich stark fühlen und glauben konnte. So wird sich das Weib

zuerst seiner inneren Ueberlegenheit bewufst, wie Weiberlist (auch nach der Sage) älter ist als Männerklugheit.

Aber eben jezt mehrten sich auch die Erfahrungen und ganz besonders unter den Aeltern, welche Jäger gewesen waren, und, da sie es zum Theil nicht mehr seyn konnten, in den Zustand der Hirten übergingen. Die Vorrechte der Patriarchalität, und die Vorzüge der Familienhäupter fanden hierin ihren Ursprung. Theils waren Jene reicher an Thatsachen, theils zu Grundsäzzen geeigneter geworden. Jenes gab die erste Geschichte und Ueberlieferungen (zuerst ohne Schrift und darum freilich oft desto entstellender und wunderbarer, dennoch freier bearbeitet als die spätere Geschichte); dieses führte dem ruhigen und besonnenern Gemüthe weise Aussprüche, Ahndungen des Vatersegens und Erfahrungsmaximen zu, so dafs jezt schon Regeln geahndet wurden. Eben daher beginnt nun auch mehr Betrachtung eines, wo nicht ganz allgemeinen, doch herkömmlichen Ganzen in den Ereignissen, daher eine Aufmerksamkeit auf den Weg der Natur, von dem nun die Abweichungen deutlicher bemerkt werden. Daher findet man nun erst allmählich den ersten Begrif von Wunder, nicht als etwas Uebernatürliches, sondern nur Ueberirdisches, Geheimes, Un-sinnliches und Unbegreifliches. Nur waren freilich ihre Beobachtungen, so einfach sie auch waren, doch noch nicht rein, d. i. nicht frei von Schlüssen und früh eingesogenen abergläubischen Vor-urtheilen. Je wunderbarer und mächtiger die Gottheit wird, de-

sto erhabener erscheint sie über gemeine Götter andrer Art; desto verständiger aber auch, ja zuweilen sogar auch besser in unserm Sinne der Mensch. Nur wurde der Verstand desselben nicht für ein theoretisches Vermögen genommen, sondern mehr für eine praktische Fertigkeit der Ueberlegung, Klugheit, Beurtheilung und des Rathes, also für Verständigkeit und Besonnenheit. Jezt wurde der Mensch erst in seinem Handeln gewisser. Doch eben daher ward dieser Verstand jezt auch mehr als Eigenschaft des Menschen; zum Theil sogar als Selbsterworbenes betrachtet, und der Mensch existirt jezt nicht mehr blos in Andern, sondern auch in sich selbst. Jezt spricht er von seinem Geiste; jezt nährt er mehr Sinn für Eigenthum, als etwas Bleibenderes.

Zudem bildete sich in dem Hirten mehr Sinn für Beharrliches, neben seiner ruhigern Besonnenheit. Ihn belebte ein Geist der Erhaltung *), der sich auch über die Thiere erstrekte. Die Bezähmung der schwächern Thiere lehrte sie menschlicher behandeln, schärfer beobachten und so wurde der Mensch eben dadurch mehr entthiert, mehr vermenschlicht. Das Bewufstseyn, sich die Thiere unterworfen zu haben, mufste das Selbstgefühl des Menschen erhöhen. Der Ahnenstolz, welcher einen Glauben an das Göttliche und den alten Menschen, und neuen Glauben an

*) Man vergl. Geschichte der Menschheit am gehörig. Orte.

eine Verwandtschaft mit ihnen in sich schliefst, virkt nun bestimmend ein. Die Freiheitsliebe des umherziehenden Nomaden schüzt denselben anfangs noch vor weichlicher Selbstbetäubung. Durch sich lernt er Andere verstehen, wozu die Bemerkung des sichtbaren pathognomischen Ausdruks besonders stärkerer Gemüthsbewegungen nicht wenig half. — Die Bemächtigung, welcher der Mensch über die Thiere gewonnen, führte ihn auch bald zur Abrichtung derselben, mithin auch zum ersten ruhigern Thierstudium. Zugleich mufste sich aber jezt auch das Menschengefühl stärker anregen, theils in der gegen die äussere parallelgehende innre Unterordnung der Thierheit unter die Menschheit, theils in der Sympathie; so wie der häuslicher gewordene Mensch seine Verwandtschaft mit Menschen, wenn auch zunächst nur seiner Familie, jezt inniger fühlen und bei vermehrter äusserer Ruhe und Gemächlichkeit weit tiefer fühlen lernen mufste, je mehr neue Gefühle er jezt erfuhr. Daher finden wir hier schon zärtere Rüksicht auf alle Schwache, wie auf Alte, Frauen, Kinder, sogar Fremde. — Mit der Beschränkung roher Begierden wurde jezt das Herz erweitert; mit der Beschränkung des Selbsterhaltungstriebes der Geselligkeitstrieb verbunden und die wechselseitige Mittheilung bei mehrerer Gelegenheit zum Umgange befördert. Es entwickelt sich die Anlage zur Weltkenntnifs und Welteroberung. Der Glaube an Offenbarung durch Träume dauert fort, erhält aber die Selbstbeobachtung wach, wie der an Omina zur Natur führt. Die Inspiration ist jezt unmittelbarer und geht von Geist auf Geist.

Durch den Ackerbau wurden die Fortschritte der Humanisation beschleunigt, indem er die Neigungen des Menschen fixirt, ihn mehr zum Bewufstseyn der Vorzüge des Lebens führt, und zugleich eine anhaltendere Thätigkeit und Festigkeit des Charakters begründet. Dies und die gestiegene Gemächlichkeit hat zugleich den Beobachtungsgeist erweitert und erleichtert; allein auch die höhere Reflexion und Wifsbegierde gewekt und gereizt. Nun lernt man besonders die äussere Natur mehr in ihrer Regelmäfsigkeit belauschen. Doch ist der eigentliche Menschenwerth eben so wenig als bei heutigen Republiken geachtet, wo die Sclaven noch als Thiere fortbehandelt werden.

Indefs drang diese Ungleichheit der Menschen in Ständen auch Bemerkungen über die Verschiedenheit gewisser Kasten auf, wären es anfangs nur mehr äussere Eigenthümlichkeiten gewesen, die man beobachtete. Die eingeführten Gesezze führten noch mehr hin zu der Bemerkung eine Nothwendigkeit nicht allein ausser dem Menschen (im Schiksale und der Götterwillkühr) sondern auch in Menschen, wenigstens in ihren unmittelbaren Stellvertretern, den Volksobern. Bald bemerkte man auf diesem Wege die Eigenheiten, besonders zufällige schwache oder gefährliche einzelner Stände, Alter, Lebensarten und Geschlechter, wie der Familien und Stämme in demselben Volke.

Mit der Beschränkung der Phantasie ward der Verstand thätiger und ernster, doch auch der

Charakter nicht selten verschlossener, raffinirter, listiger und schwankender.

Mit der Verzärtelung der Körper erhielt das Gefühl mehr Aufregung, und durch dieses auch die Phantasie und der Geist. Die Priester, welche Kranke behandelten, konnten jezt eine Menge auffallende psychologische und anthropologische Beobachtungen sammeln. Auch der Handel förderte zwar die Kenntnifs der menschlichen Schwächen und der Gewandheit des Speculationsgeistes, er lehrte ein abgemefsnes Betragen, die Gewinnsucht und den Betrug bemerken; nur aber wurden die Menschen noch getrennter durch Reichthum wie durch Vorurtheile, und die Menschlichkeit fand darin keine hohe und sonderliche Begünstigung. Das Weib kann dann einzig noch Menschlichkeit erhalten und Menschen verbunden zusammenhalten.

Die technische Welt der Handwerker allein vermochte, wie noch jezt, mehr Beobachtungsgeist zu entwickeln als die ganze Denkerwelt. Es erhält nemlich die technische Thätigkeit den schlichten Gemeinsinn, welcher für praktische Lebenszwecke wirkt, und sie ist der Wirklichkeit des Scheins näher als der Idealität des Seyns. Die Technik führte aber auch bald zur Philosophie, wie die Praxis zur Theorie. — Und so ward Special-Seelenkunde bedacht und vorbereitet.

Ein fünfter Seelenbegrif erhob sich über die Gabe der Verständigkeit zu dem feinsinnigen

Denkgeiste in der Periode der Verfeinerung der Menschheit. Diesen höhern Begrif konnten nur die wenigern Menschen finden, welche ihn selbs durch ihren theoretischen Vernunftgebrauch ausdrükten. Sie brachten in die mannichfaltigen Erscheinungen zuerst eine mehr oder minder systematische Einheit, sie versezten die Götter als Ein Göttliches in die Natur, die ein Weltsystem galt, und sublimirten so auch die Seele des Menschen. Allmälich erhielten alle Substanzen und so auch die Seele als Substanz innere Macht, d. i. Kraft oder Naturvermögen, obschon früherhin mehr aus einseitiger Erfahrung erdichtet und ohne Noth vermehrt, als aus allseitigen Erfahrungen erschlossen. Jezt also trät Bildung einer psychologischen Kunstsprache ein. Jezt wurde der Mensch aus dem Leben in die Schule, aus der Wirklichkeit in die Möglichkeit geführt, und so ward die erste Universalpsychologie mit Gesezzen zu Stande gebracht. So gelangte man zur ersten Philosophie, allein in der Entreifsung von sinnlichen Bedürfnissen, welche sie voraussezte, ward das Subject dennoch nicht so rein beobachtet, als es zu wünschen war. Der Mensch fand also erst spät eine Seele und zunächst nur ausser sich in andern Wesen, später seine Seele und dabei erst nur als etwas Fremdes, Geborgtes oder (wie er spät seine starke Seite und etwas Andres ausser seinem Fleische in sich und ausser seinen schwachem Körper, der sein erstes Ich war, entdekte) als ein äusserlich fertig Hineingesenktes, frei Geschenktes. Noch später fand er sich und zwar erst in Andern und durch Andere; am spätesten endlich gelangte er zu dem

(rei-

(reinen), in so fern dieser nicht nur vom Thiere unterschieden, sondern auch über dasselbe merklich erhaben war, und zu der Natur als einem Ganzen.

Diese Seele aber lernte er eher nach Theilen (an und in seinem Körper), als nach Kräften (welche früher alle zusammenflossen), eher in ihrer substanziösen als in ihrer immateriellen Beschaffenheit kennen. Er bemerkte sie eher in physischen Kraftäusserungen als in moralischen Thätigkeiten.

„Gerade das Streben des Geistes nach unabhängiger Existenz, die sich von der Herrschaft des Objects loszureissen sucht, mufste dem Verstande immer mehr die Oberhand über die Phantasie gewähren. Die freie Richtung der Phantasie zerfiel immer in mehrere Reflexionen und der Geist gewann dadurch mehr Cohärenz in sich, eine selbstständige Subjectivität. So wurde die ursprüngliche Einheit der Welt-Anschauung in Beobachtungen gespalten und zu Begriffen skeletirt, bis der Verstand Natur und Geist todt analysirt hatte *)."

Jezt wurde der Denkgeist entweder ein Grübelgeist. Daher mufste sich sogleich die Menschenkenntnifs zu einer Philosophie über die Seele, d. i. über ein hypothetisch, doch dogmatisch angenommenes, Substrat, werden; daher ward die erste Seelenlehre zur Meta-physik; daher endlich hat sie sich darin bis auf die neusten Zeiten erhalten und wurde, auch getrennt, doch unter je-

*) Carl Schmieders Geognosie. Leipzig 1802.

nem allgemeinen Titel vorgetragen. Oder der Denkgeist ging über in den logischen Verstand. Dadurch wurde Alles vermittelst einer mehr oder minder methodischen Analyse zergliedert, und zwar anfangs sogar die künstlich gemachten Begriffe selbst, z. B. eine Menschenlehre in blosse (aus dem Scheine, nicht aus dem Geiste der Erfahrung geschöpfte) Körperlehre und in (aus Speculation behauptete) Seelenlehre, (Casmann) — so ein reiner Geist, der dem Körper nun schärfer entgegengesezt werden konnte (Cartes). Eben so eine empirische und eine rationale Psychologie, welches aber nur eine Unterscheidung der systematischen Schulform, nicht eines verschiedenen philosophischen Standpuncts war (Wolf). Hier aber scheiden sich, Parteien in Realisten und Idealisten, Materialisten und Spiritualisten.

Unter solchen Speculationen war es kein Wunder, wenn der Psycholog jezt an tieferem Blicke in den Menschen, wie er ist, oft von dem feinern und gewandtern Weltmann, ja selbst von dem gemeinen Techniker an Erfahrung zuweilen übertroffen wurde, und wenn alle diese Männer wieder an reiner Auffassung des Menschen den unverdorbenen und unverschrobenen Weibern, deren Tact sie hier gewifs oft besser leitete als das System ihrer Männer, nachstanden. Die Kenntnifs des menschlichen Herzens wenigstens und der schwachen Seiten der Männer lernten diese tiefer fühlen, als die Männer, welche die schwachen Seiten der Frauen, da sie in diesen nur immer den Wiederschein ihres eignen Selbst erblicken mochten.

Hier gingen die Menschen am weitesten aus einander und es zeigen sich Entzweiungen selbst unter den Menschenarten. Geschlechter und Alter und Temperamente werden zu Parteien und mit Parteigeiste betrachtet und beurtheilt.

Ein sechster Seelenbegrif endlich ward die Idee einer alle einzelnen Kräfte zu einem Ganzen vereinenden selbstthätigen und allwirksamen Vernunft und Freiheit, als des tiefsten Charakters der Menschheit. Hier finden wir Concentrirung der niedern thierischen Kräfte in die höchsten menschliche Vernunft.

Von nun an umfafste man nicht blos den allgemeinsten Charakter der Menschheit, sondern auch die Universalität der Naturanlage und Naturbestimmung des Menschen in Wechselwirkung mit der Individualität des Menschen. So dringt man nun in die sittliche Natur des Menschen mit der tiefsten Selbstkenntnifs ein.

Die Erkenntnifsquelle der Naturlehre des Menschen wird mit Kritik erwogen, das Erkennbare von dem Unbegreiflichen gesondert, und so eine reine Erfahrung constituirt.

Die Wissenschaft sieht zugleich auf das Eine und auf das Ganze. Auf das Eine sieht sie; denn das Getrennte, seyen es Begriffe, oder Kräfte, oder Menschenclassen (z. B. Geschlechter), werden durch eine besonnene Synthesis vereint gedacht. Ihr Blik ruht auf dem Ganzen; dann construirt die Wis-

senschaft Natur und Freiheit, Reales und Ideales, Körperlehre und Seelenlehre nicht sowohl in Eine Anthropologie als in Eine Anthroponomie. — Eben diese sezt sie aber in das reinste Verhältnifs mit der Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere. Von nun an unterstüzzen alle philosophische Wissenschaften in ihrer Vollendung sich wechselseitig und vollenden sich mit und durch einander. Die Eine bestimmt und schüzt das Verfahren des Psychologen (Analytik), die Andre gibt ihm ein hohes Ziel und seine höchste Bedeutung (Moral), die Dritte ertheilt seinen Ansichten Totalität und volle Wahrheit (Naturphilosophie). Von nun an wird die gemeine Erfahrungs-Routine und die feine Weltkenntnifs geläutert und aufgelöst in die reinste Auffassung des Ursprünglichen oder Göttlichen des Menschen, von dem der Mensch überhaupt unwillkührlich ausgeht, und zu dem ein Mensch insbesondere (als originelles Individuum) frei zurükkehrt.

Der Geist der Erklärung ist nun pragmatisch teleologisch und findet seinen Grund in der Vergleichung der Ursprünglichen Anlage mit der gesezmäfsig gegebenen Naturbestimmung.

Diese bisherige Universalgeschichte der Seelenkenntnifs schlofs sich vorzüglich an die Grundbegriffe von Seele an. Desto verständlicher wird nun eine zweite kürzere universalhistorische Uebersicht der charakteristischen Haupt-

ansichten seyn, mit denen man den Menschen auffafste.

Erste Epoche.

Das Erste ist eine allgemeine und blinde Verschmelzung des Menschen mit dem niedern und höhern Lebendigen, d. i. mit den Thieren und den Göttern, — mit einer Naturanschauung und einem realen Glauben an das Lebendige. Hier fliefst das Subject und das Object des Menschen zusammen. Hier ist der Mensch für die Beobachtung noch nicht da.

Zweite Epoche.

Es folgt die erste Unterscheidung eines Subjects, als eines von einem Objectiven Belebten, Lebendigen, doch eben darum Leidenden und Modificabeln, aber nicht durchaus Perfectibeln. Hier ist das erste Subject ein Aeusseres mit Eigenschaften, auch vorübergehender Art; daher Sterblichkeit oder Vergänglichkeit des Subjects. Der Mensch fühlt sich als Körper. Daher mufste Körperlehre älter als Seelenlehre, die materialistische Seelenlehre älter als die idealistische seyn. Hier finden sie die erste Verschiedenheit der Menschen, nemlich die spätere und zufällige Auszeichnung der stärker Belebten, der mächtiger Unterstützten, Begeisterten. Hier erscheint zwar der Mensch dem Beobachter, aber noch ohnmächtig.

Dritte Epoche.

Zweite Unterscheidung eines Subjects, als ei-

nes Innern, wenn auch zunächst nur als ein physisch Inwendiges mit Kräften, auch dauernder Art (daher Unsterblichkeit), im Gegensaz gegen ein Aeussres an dem Innern, also — einer Seele von dem Körper. — Hier steht die Seelenlehre der Körperlehre entgegen. Hier finden wir die zweite Verschiedenheit der Menschen, nemlich die mehr oder minder ursprüngliche und nothwendige Absonderung aller Menschen durch verschiedene Kräfte und Naturgaben. Hier wird der Mensch zwar reich an eignen Kräften, doch nicht an lebendigen, sondern nur an überlieferten, und mehr oder minder todten oder wenigstens blinden. Diese Psychologie ist zuerst eine spiritualistische Metaphysik, eine Pneumatologie ohne Untersuchung der Erkenntnifsquelle und der Erkenntnifsgränze; nachher eine empirische Psychologie, eine sogenannte Erfahrungsseelenlehre, doch ohne gehörigen und geprüften Antheil der Reflexion, ohne Bestimmung über die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib. Hier wird der Mensch stark, obschon noch zufällig und widersprechend.

Vierte Epoche.

Allumfassende und freie Vereinigung beider Naturen des Menschen oder vielmehr der Natur und Freiheit, der Individualität und Universalität, der Naturanlage und Naturbestimmung, — des Subjects und Objects. — Hier wird die Verschiedenheit eine fruchtbare und steigende Mannichfaltigkeit der Kunstproducte (Talente, Köpfe etc.), in der Einheit der Naturanlage. Hier werden des Menschen Kräfte vereinfacht, und nicht blos le-

bendige Energieen, sondern zugleich belebende, thätige, ja selbstthätig werdende, und zu einem immer universellern und dennoch originalern Charakter aufstrebende Potenzen. Hier wird das Innere ein Schöpferisches, das Aeussere ein Erhaltendes; jenes ein Unbedingtes, dieses ein Bedingendes; jenes ein Uebersinnliches und Unendliches, dieses ein Sinnliches und Endliches. Beide aber wirken durch einander und mit einander. Hier wird der Mensch kräftig durch harmonische Stärke, und klare und praktische Besonnenheit, in Freiheit.

Zweiter Theil.

Specialgeschichte der Menschenkunde und Seelenlehre.

Die Specialgeschichte nimmt ihren Gang nach Raum und Zeit, nach Ländern und Völkern. Hier erscheint jener allgemeine Gang sowohl bedingter, als auch bestimmter, aufgehaltener und individueller. Detaillirt und namentlich werden nun neben den Fortschritten auch die Verirrungen oder Stillstände angedeutet. So wird diese Specialgeschichte zugleich Psychologie der einzelnen Schriftsteller.

Dafs hier nur diejenigen unter den bekannten Völkern ihre Erwähnung finden können, welche die Menschenkunde auf irgend eine Art charakteristisch behandelten oder weiter führten, dies bedarf keiner weitern Erklärung.

Altasiatische oder orientalische Menschen-Ansicht.

Hier bestätigt sich sogleich die Regel: Eine reine Menschen-Ansicht gedeiht nur unter freien Menschen, welche mit jedem Menschen und jedem Volke in Wechselwirkung treten konnten. Daher ward der Mensch am wenigsten einseitig unter Hirtenvölkern oder unter solchen ackerbauenden Völkern betrachtet, in denen ein republicanischer Sinn gedeihen konnte. So unter den Propheten der Juden.

Ganz anders unter den abgeschlossenen oder despotisch beherrschten Völkern des Orients. Diese konnten nur sonderbare Menschen erzeugen. Nirgends ist die Abgeschiedenheit ganzer Völker und die Trennung einzelner Stände grösser und ängstlicher, nirgends aber auch dauernder und folgenreicher gewesen als eben dort. Daher finden wir dort eine Erscheinung, wie sie ganz Europa nicht hat, die Fixirung eines unveränderlich bestimmten und fest begränzten Charakters ganzer Völker und einzelner Kasten der Handwerker, der Priester, des Adels, welche grell von einander verschieden sind. So erkennt man noch jezt in allen Ländern Europens die orientalischen Juden wieder. So ist der Chinese überall derselbe, auch unter den Tartaren.

Wo Menschen von bestimmten Formen, wie hier, existiren, da ergibt sich sogleich eine gewisse Gleichförmigkeit und zugleich eine herrschende Menschenansicht. Da aber die Men-

schen Jahrhunderte hindurch bleiben, was sie anfangs waren, da sie sich also so wenig im Ganzen erhoben, so mufsten die Menschen gröfstentheils als schwache, ohnmächtige, hinschwindende oder abhängige, allseitig bedingte Geschöpfe erscheinen. Dies erfolgte auch darum nothwendig, weil man langhin und ursprünglich den Menschen im Körper suchte und dieser von dem Klima erschlafft wurde. Als solche (Mittel) behandelten sie auch menschliche wie göttliche, Obere oder Regenten. Vorzüglich mufsten die Frauen dort im Ganzen auf einem am wenigsten veränderten Standpuncte erscheinen. Leider! wurde auch der Menschen-Werth nach diesen Casten unterschieden abgemessen.

Auf der andern Seite blieben sie, die mehr poetischen als philosophirenden Völker, freier von der logischen Zersplitterung der Natur überhaupt und des Menschen insbesondere. Daher blieb ihnen noch ein gewisser psychologischer Instinct, der oft glüklich traf, ohne dies in bestimmten Begriffen verdeutlicht zu haben.

Daraus aber lassen sich folgende Eigenthümlichkeiten der Menschenkunde der Orientalen ableiten:

1) Ihr religöser Charakter. Die Anschauung der Natur ward von ihnen mit einer heiligen Andacht aufgenommen. Sie verräth sich in dem religiösen Glauben an ein allgemeines Leben, auch in der Pflanze; an eine erst kreismässige, dann zu Gott hinauf läuternde Wanderung der Seelenwesen, welche wieder mit der Schonung von Thieren verbunden ist; an ihre Erhebung mächtiger Menschen,

Priester oder Könige bis zur Gottheit. So ist in dem Messias der Juden ein Ideal der Menschheit aufgestellt, ja in dem Groslama sogar eine Gottheit verkörpert. Daran knüpfen sich dann Ahndungen nicht nur von Begeisterungen einzelner Gottvertrauten oder Gott-Nahen, sondern, wie bei den Juden, an eine allgemeine göttliche Begeisterung durch alle Geschlechter, Alter und Stände; oder, wie bei den Parsen, daran, dafs auch der Ahriman wieder veredelt werden könne. Uebrigens heifst Gott der tiefste Herzenskündiger und Gedankenerforscher, (Spr. S. 5, 21.).

2) Ihr poetischer uud bildlicher Charakter, der freilich oft auch phantastische und schwärmerische Ansichten hervorbringt. Durch Hülfe einer lebhaften Phantasie allein versezten sie sich in eine Urzeit, wo der Ur-Mensch wenigstens rein geboren, also wenigstens nicht von Anfang der Zeit an böse war. Durch ihre Reproduction verknüpften sie das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen. So ward das glänzende Licht des Orients ein Bild des geistigen und zugleich des Reinen; die Gottheit selbst ein Lichtwesen bei den Persern. So verglich man Menschen und Thiere, in einzelnen Eigenschaften z. B. den Jüngling mit dem jungen Löwen u. s. w. die Tapfern mit dem Rosse. Ueberhaupt aber wurden Thiere oft allseitiger belauscht, so wie die pathognomischen Bewegungen des Körpers.

3) Ihr praktischer Charakter. Lebenserfahrungen gaben Lebensregeln, bildeten Lebensklugheit, oft ein politisches Ahndungsvermögen, durch

Räthsel und Sinnsprüche geschärft. Nahe kam man in solchen Erfahrungen oft einer gewissen Gesezmässigkeit. So stellt der vermeinte Salomo folgende auf: Nichts Neues geschieht unterm Monde (Pred. 1, 9. 10.). — Schon das Kind verräth sein künftiges Verhalten durch seine Handlungen (Spr. 20, 11.). — Weilende Hofnung macht den Geist krank, ein Lebensbaum ist ahnende Erwartung (Spr. 13, 12.). — Viele Freunde zu besizzen, bringt in Gefahr, gar keinen wahren Freund zu haben (Spr. 8, 24. 27, 10.). — Achte auf dein Herz, denn nur dieses (als Siz der Neigungen) ist die Quelle des Lebens, d. i. aus ihm allein fliefst das Glük (4, 23.). — Gesundheit für den Körper ist eine ruhige Seele, doch Zehrung des Gebeins die Leidenschaft, besonders Eifersucht (13, 30.).

Dabei waren Erfahrung und Weisheit und Tugend und Frömmigkeit Eine Fertigkeit, welche auch Selbstbeherrschung möglich macht. Wo Freiheit und Natur, Gottheit und Menschheit noch so innig verbunden waren, da konnten sie sich freilich nicht zum klarsten Bewufstseyn ihres ganzen Selbst erheben, und daher auch nicht von Kräften ihrer Natur sprechen. Ihr höchster Begrif von Seele war auch nur praktische Verständigkeit und Seherkraft; selbst die Gottheit hatte für sich kein höheres Vermögen; denn Freiheit war ihnen Macht über den körperlichen Trieb.

Zieht man die einzelnen Völker Asiens in Betrachtung, so zeigen sich unter ihnen hervorstechende Verschiedenheiten. In den Hindoos ist eine

gewisse Sentimentalität charakteristisch; in den Persern prägt sich das Bild der Reinheit aus; die Chinesen zeigen phantastischen Sinn.

Der gewifs ganz sinnlich gedachte heisse Orient konnte aber auch menschlich, ja reinmenschlich, nicht blos schwach fühlen, sondern auch stark handeln. Daher werden hier die Höhen der Abstraction, die Kühnheit der Entsagungen und Selbstpeinigungen, die Revolutionen gegen despotische Fürsten gefunden, und sie sind erklärbar.

„Auf dem Wege der abgezogensten Selbstbeschauung das Universum [Unendliche] zu finden, war das Geschäft des uralten morgenländischen Mysticismus, der das unendlich Grosse kühn anknüpfte an das unendlich Kleine.“ *) Durch die Subjectivität des religiösen Orients **) geschah es, dafs sich dort Vieles ähnlich sah. Religion herrschte vor und zwar Religion des Gefühls. In den religiösen Aussprüchen und Gebeten der Orientalen erkannte man die Frucht einer Sammlung des Gemüths in sich selbst und eine Zurükziehung der Seele in ihr Inures. Dies löfste sogar zum Theil wie in der weicheren Seele des Indiers, ihr ganzes Leben in inre Induction und Speculation auf. Der Blik der Juden und der Perser war schon mehr auf die Welt gekehrt, obgleich voll Ernst und Andacht und mit dem innigsten Gefühle der Nichtigkeit des Irdischen ver-

*) Schleiermachers Reden etc. S. 167.

**) Man vergl. Ideen zur Geschichte der Philosophie a. gch. Orte.

eint. Jenes war eine Zurükziehung des ganzen Menschen in den Mittelpunct seiner Seele, eine Apathie für das Aeussere. Es war hier Sache des Gemüths, was bei den Eleatikern Sache der Reflexion ward.

Geschichte der Menschenkunde und Seelenlehre der Griechen.

Wie nie mehr bei einem Volke, so findet sich der ächte Menschenforscher bei dieser Nation, wie klein sie auch an Seelen war, am meisten in der wahren Natursphäre. Denn hier findet er nicht mehr eine von andern Völkern abgeschlossene, mit andern auf keine Art vermischte Nation; hier aber keine von äussern Umgebungen der Natur oder der Verfassung niedergedrükte und zurükgebliebene. Vielmehr entwickelte sich in ihr eine nicht blos originellere, sondern auch eine vollständigere, allseitigere, in sich abgerundetere und ungetrenntere Menschheit, und in allen ihren Erzeugnissen und Einrichtungen, von ihrer Sprache und Religion an bis zu ihrer Philosophie hinauf, auch eine vorherrschende Beziehung auf den Menschen. Mit der Ausbildung zur Humanität ging eben daher die Ausbildung ihrer Universalität und Individualität des feinen Beobachtungs-Geistes und psychologischen Sinnes fort. Die Geschichte der Menschen-Ansichten unter den Griechen läfst sich aber nicht nur vollständiger durch alle Hauptstüeke, detaillirter und zusammenhängender geben, sondern sie ist auch durch ihre ursprüngliche Richtung und ihre lang fortwährende Originalität, durch die Dauer dieser

ursprünglichen Thätigkeit und durch die hellere und freundlichere Ansicht der Menschen ganz besonders interessant. Die Griechen wurden so die ersten Schöpfer einer reinern Menschenkunde und einer systematischen Psychologie. Sie bilden den Uebergang von Asien nach Europa, und sie erklären die neueuropäische psychologische Cultur, die noch jezt von der griechischen abhängig ist.

Wo sich so vieles Ausgezeichnete vereinte, da forscht eine pragmatische Geschichte nach den Ursachen dieser Vereinigung. Diese aber liegen in der ursprünglichen Bildungsgeschichte der griechischen Menschheit selbst. Die Griechen-Nation wuchs und trat hervor aus mehrern sich selbstständiger fühlenden Stämmen, und ging über in einzelne, von einander unabhängige Staaten, — die ihr, wie der Deutschen, mehr Universalität gaben, da sie doch Eine Sprache, nur mit verschiedenen Dialekten redeten. Sie entstand mithin gleich anfangs aus keiner gleichförmigen sondern vielförmigen Menschheit, aus Horden von verschiedener Bildung und Lebensweise, und doch lag in ihr immer starke, sich gegenseitig in Kämpfen ausarbeitende Kraft. So waren die Griechen ganz verschieden von den trägen Aegyptiern und Asiern, durch kein heisses oder fruchtbares Klima anfangs verweichlicht. Zu dieser Urmasse aber, welche der Kernund Stamm der Natur umfaßte, kamen nun verschiedene Bildungsmomente, welche diesen rüstigen Menschen eine glükliche Richtung und Stimmung der Seele mittheilten.

Das erste Bildungsmoment waren die frühen Kämpfe, welche die Seele in Unabhängigkeit und Freiheit und Freimüthigkeit eben so nährten, als sie die Körper abhärteten und ausarbeiteten, welche Heroismus, d. i. Unabhängigkeit vom Körper selbst und seinen Schmerzen vorbereiteten. Dabei fanden nicht nomadische, sondern heroische Wanderungen statt. Die Noth, selbst durch das Klima begünstigt, grif weckend und Kraftenregend ein. Aeusserlich bildete sich hier schon die Menschheit zu einem schönen Menschenstamme.

Das zweite Moment waren mehrere Ausländer, welche sich in verschiedenen Gegenden von Hellas ansiedelten und dort neue Gewohnheiten verbreiteten, ohne dadurch die Freiheit der Griechen aufzuheben, oder sie zu unterjochen, auch ohne ihre eigne Geistesthätigkeit zu unterdrücken. Alles Aufgenommene ward ihr Eigenthum.

Das dritte Moment lag darin, dafs ihre Phantasie weder durch Despoten noch durch Priester in ihrem unendlichen Wirken gehemmt wurde. Daher waren ihre Sänger die eigentlichen Urheber ihrer Humanität, die Milderer der rohen Gefühle durch Gesang, die Verschönerer und Ausbildner der Sprache durch Rhythmus, die Vermenschlicher aller Bilder, und Institute, wodurch auch die Götter der Griechen so früh, statt der orientalischen grotesken Wunder- und Thier-Gestalten, die schönere und erhabenere Menschengestalt annahmen. Es waren jene aber auch durch diese schönere und fröhlichere Phantasie die Schöpfer aller Ideale der Griechen in ihrer so ausgebildeten Mythologie

und

und poetisirenden Philosophie. Eben diese Barden der Griechen zogen früh umher und lernten von Insel zu Insel bei der frühen Schiffahrt auch verschiedene Völker von verschiedenen Lebensweisen und verschiedenen Sprachen kennen. Je natürlicher sie fühlten und empfanden, d. i. durch Sinn wie durch Phantasie, desto mehr und desto schärfer sahen und hörten sie. Hätte es aber auch einen blinden Barden unter des Homeros Namen gegeben, so wäre die innere Welt ihm nur desto heller aufgegangen. — An Jene schlossen sich die heiligen Seher oder Wahrsager (μάντεις), welche, meistens betagte Menschen, ihre Erfahrungen mit Selbstgefühl als Göttereingebungen betrachteten, und durch sie Rath ertheilten. Künstliche Mittel, z. B. Dämpfe, beförderten dies und versetzten sie noch mehr ausser sich. So war eine ganze pelasgische Familie, die Sellen, in dem rauhen Eichenhaine um Dodona zu Epiros, welche sogar Selbstpeinigungen benutzten, um sich zu begeistern. So gab es Andre, welche aus Natur-Veränderungen, wie aus Träumen, weissagten, die man ebenfalls für Andeutungen der Zukunft, als Belehrungen der Götter ansah.*)

Ein viertes Moment war der noch wenig bemerkte Umstand, dafs so verschiedene Stämme, wenn sie auch ursprünglich verwandt waren, doch in der Fortbildung nicht gleichen Schritt hielten, so, dafs noch auf den höchsten Stufen der Cultur

*) Vgl. *Hom. Iliad.* 1, 63. und des Agamemnons Träume *Il. 2. in.* und der Penelope *Od.* 19, 535.

fast von allen Stufen der Bildung Menschen neben einander wohnten. So blieb Arkadien fast immer ein Hirtenland. Eben so waren aber auch nicht alle urgriechischen Stämme gleich ungebildet. Dieselben Arkadier kannten früher die Gestirne, *) und konnten auf ihren Weideplätzen eher milder werden und bleiben.

Ein fünftes Moment endlich war die frühe Entwiklung eines historischen Sinnes. Das Selbstgefühl von Helden liebt Sagen von Thaten der Väter, — daher die Aufmerksamkeit auf Menschenthätigkeit gerichtet war, und daher die heroischen Mythen, die bis zu dem ursprünglichen Göttlichen, d. i. bis zu dem physischen Ursprunge von Göttern zurükgingen.

Bei den Griechen ist Idee mit dem Worte so eng verbunden, dafs wir ohne Veränderung des Wortes keinen weiter fortgesezten Schritt annehmen können. Dadurch wird aber eine Entwiklung der Bedeutung psychologischer Bezeichnungen nothwendig und sie mufs vorausgeschikt werden. Sie deutet selbst schon die Epochen der psychologischen Entwiklungen an. **)

---

*) S. Hartmann's Culturgeschichte Griechenlands, 1 Th. S. 54.

**) Die Bedeutungen dieser Seelenbezeichnungen zu bestimmen ist nicht grade unmöglich, wie Meiners in seiner Gesch. der W. Th. 1. S. 544. annahm, wenn blos davon die Rede ist, den Umfang ihres Gebrauchs namentlich in den Homerischen Gesängen zu bestimmen. Anders wäre es, wenn

Von den Allgemeinsten ist hier auszugehen.

Ἡ Φύσις.

Unter den Bezeichnungen der Seele ist ἡ φύσις das Allgemeinste bei den Griechen, und mit ihr beginnen wir. Die Bedeutungen dieses Wortes, das zuerst unter den Sokratikern gefunden wird, entwikkelten sich nach dieser Folge:

1) Von φύειν (wie *natura* von *nasci*) entstanden, war φύσις ursprünglich die Zeugung, Geburt, Entstehung — der physische Ursprung (nicht, wie Schneider annimmt, zeugende Kraft). *Hesych.* Φύσις· γένος. So sagt *Xenoph. Cyrop.* 5, 1. 25. βασιλεὺς μὲν γὰρ ἔμοι γε δοκεῖς σὺ φύσει πεφυκέναι οὐδὲν ἧττον ἢ κ. τ. λ. 8, 7. 15. πείσους δὲ μὴ νόμιζει φύσει φύεσθαι ἀνθρώπους. *Plato Menexen. p.* 407. *Bip.* φύσει μὲν βάρβαροι ὄντες, νόμῳ δὲ Ἕλληνες. *Euripid. Iphig. Aul.* 448. γενναῖος φύσιν. *Aristot. Met.* 5, 4. φύσις δὲ λέγεται ἡ τῶν φυομένων γένεσις. So φύσις mit γένεσις vereint bei *Ocell. Lucan.* 2, §. 3.

2) Das durch Zeugung Gewordene, die angeborene, angestammte und so natürliche Beschaffenheit des Körpers. In dieser Bedeutung finden wir es wahrscheinlich in der einzigen und spätern Stelle bei Homer *Od.* 10, 303. für Farbe: Hermes zeigte die Natur (schwarze Farbe) der Pflanze (φαρμάκου). Auf gleiche Weise sagt *Plato de republ.* 4. *p.* 449. *B.* von den Färbern, welche wählen ἐκ το-

---

man Alles durch unsre wissenschaftlichen Worte erschöpft zu haben glaubte. Diese Bestimmung wäre aber auch unhistorisch.

σούτων χρωμάτων μίαν φύσιν τὴν τῶν λευκῶν. — Dann gilt es für Grösse, Gestalt, Wuchs des äussern Menschen. So für φυὴ *Pindar. Isth.* 4, 83. οὐ γὰρ φύσιν — ἔλαχεν *Nem.* 6, 9. τὶ προσφέρομεν ἔμπαν, ἢ μέγαν νέον, ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις, wo der Scholiast erklärt: κατὰ τὰς εὐφυΐας τῶν σωμάτων καὶ τὰ κάλλη. *Eurip. Frag. Thes. VII.* — Die äussere Körperform *Xenoph. Cyrop.* 6, 4. 4. — Endlich heifst es in dieser Bedeutung auch Geschlechtseigenschaft (nicht Geschlecht selbst) *Thucyd.* 2, 45. ἡ ὑπαρχούση φύσις, die dem Geschlechte beiwohnende Eigenschaft der Schaamhaftigkeit. Vgl. *Abresch Diluc. Thuc. p.* 216. — *Eurip. Androm.* 958. γυναικείοι φύσεις.

3) Urbeschaffenheit, doch nicht sowohl als ursprüngliche Anlage, (welcher Begrif zu fein wäre) sondern als angeborne Eigenschaft, Trieb. *Plat. Timae. p.* 42. *Bip.* φύσις καὶ πάθη γῆς. Besonders angeborene Gemüthsbeschaffenheit, wie *ingenium* und *natura*. Dieser Uebergang erhellt aus der obigen pindarischen Stelle noch nicht, wohl aber aus *Xen. Cyrop.* 1, 2. 2. φύσις τῆς ψυχῆς καὶ τῆς μορφῆς, vgl. 1, 1. 6. So *Thucyd.* 7, 14. τὰς φύσεις ἐπισάμενος ὑμῶν. Nach *Xen. Mem.* 4, 1. 2. lernte Sokrates schnell kennen τὰς ἀγαθὰς φύσεις und, nach 3, 11. 11. den Menschen seiner individuellen Natur gemäfs κατὰ φύσιν behandeln. Den von Natur angebornen Hafs bezeichnet Platon durch φύσει *Menex.* 17. *add.* 6. — Daraus entstand die Bedeutung: Vermögen. Εἴ τι ὑπὲρ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἀκούοι, *quod vires suas superet*, *Thucyd.* 2, 35. Als angebornen Trieb und Denkart finden wir φύσις in der wichtigen Frage der Sophisten und des Sokrates: εἰ διδακτὸν τι ἡ ἀρετή; bei welcher Sokrates behauptete, Tugend

werde nicht φύσει, noch τέχνῃ; sondern θείᾳ μοίρᾳ erlangt. Vgl. *Plato de leg.* 10, 76. *Vol.* 10. *Bip.* und in mehreren Stellen des *Protag. Theag. Men.* wie auch *Aeschin. S.* 1, 10. — In demselben Geiste sprach öftrer Euripides. So finden wir jenes Fortpflanzungssystem der besten Anlagen durch Vererbung in *S. Alcmaeon Frag.* 8, 3. ὅμοια τῇ φύσει τῇ τοῦ πατρός; so läfst er Nüchternheit von Natur mittheilen, *Hippo.* 79. *Bacch.* 315; so φύσις ἴση (νόθων) *Frag. Antig.* 9; so verliert Keiner durch Schiksal oder Versezzung in andre Gegenden seine φύσις *Hecub.* 596; obgleich *Antiop. Frag.* 29. gesagt wird ἡ φύσις οἴχεται. — Vgl. *Melan. Fragm.* 7. *Electr.* 368.

4) Individuelle Gemüthsart, Denkart, Temperament. So von Thieren φύσις ἀγρία *Eurip. Bacch.* 1355. φύσεις ἵππων ἀγαθῶν *Aesch. S.* 1, 10.; — von Menschen *Eurip. Hec.* 296. *Med.* 103. *Aesch. S.* 1, 4. — *Eur. Peleus Frag.* 3. „Auch der Weise kann seine Gemüthsart nicht verbergen.“ *Iph. Aul.* 930.

5) Natur als wesentliche Beschaffenheit. In dieser philosophischen und rein prosaischen Bedeutung trift man es zuerst bei Platon. So schrieb er: die Ideen haben eine φύσιν ἀΐδιον *Phileb. p.* 320. *T.* 4. *Bip. M.* s. hinzu *de leg.* 10, 92. (πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη φύσις - *Hippocr. de veter. med. c.* 37.) Hiermit hängen die übrigen, folgenden Bedeutungen zusammen.

a) Natur der Einsicht. Vgl. *Eur. Hippo.* 377. κατὰ γνώμης φύσιν (aus unrichtiger Erkenntnifs).

b) Natur als Wesen, eine erzeugte Person oder Geschöpf, ἡ θνητὴ φύσις, *Plato Symp. p.* 245. *Tim.* 317. Vgl. *Aesch. S.* 3, 17. συστήμα τῶν ὅλων

φυσέων Ocell. Luc. 1, 7. γεννητὴ φύσις 1, 6. vergl. 4. Thomas Mag. p. 904. φύσις οὐσίας διαφέρει (dies ist das Seyn einer Idee, jenes die Kraft in einem Gegenstande).

c) Ein neuer Fortschritt in der Bildung der Cultur formte die Bedeutung: Natur als Naturregel, oder als Naturnothwendigkeit, natürliche Einrichtung. So bei *Eur. Phoen.* 398. παρὰ φύσιν wider die Natur. *Alcest.* 785. natürliche Einrichtung der sterblichen Angelegenheiten. *Troad.* 886. Von Zeus ἀνάγκη φύσεως *Plato Gorg.* 42. *p.* 154. *Findeis.* τὸ δίκαιον τὸ κατὰ φύσιν, 43. κατὰ τὸ φύσει δίκαιον. — Daher die Natur, als Einrichter *Aesch. S.* 3, 5. 9. *Ocell. Luc.* 3, 5. ὑπ' αὐτῆς τῆς φύσεως 4, 6.

d) Natur als ein Ganzes. *Eur. Elect.* 941. ἡ φύσις βέβαιος — ἀεὶ παραμένουσ', αἴρει κακά. *Fragm. incert.* 155, 5. ἀθανάτου φύσεως κόσμος ἀγήρως. — *Aesch. S.* 3, 12. Daher ἡ τῶν ὅλων φύσις *Aristot. de Coelo* 1, 2. oder ἡ τῶν πάντων φύσις *Xenoph. Mem.* 1, 1. 11.

e) Natur als Materie oder als das beharrliche Substrat aller Erscheinungen *Plat. Timae.* 340. *T.* 9. *Bip. Plutarch. de orac. defect. p.* 414. *Francf.* In Empedokles Philosophem war die φύσις nichts als Mischung und Veränderung der Elemente, bei Anaxagoras aber Mischung und Auflösung. *Plutarch de decr.* 1, 30. *Aristot. Phys. Ausc.* 2, 1.

6) Natur als beharrliches Seyn, als Existenz. *Ocell. Luc.* 1, 8. φύσιν οὐκ αὐτοτελὴ ἔχοντα συνέσηκεν. Vgl. 2, 3.

Bis zum Ursprünglichen erhob man sich selbst unter den Philosophen der Griechen nicht (denn auch

Platons Ideen waren schon fertig von den Göttern gegeben), wohl aber bis zum Wesentlichen und Beharrlichen; man ging vom Entstehen in der Zeit bis zum Seyn und Bestehen ausser der Zeit. — Unter den Schriftstellern des N. Test. hatte nur Paulos eine Ahndung, dafs Etwas, auch ohne Unterricht, selbst ohne jüdische Religion, in allen Menschen als Eingebung eines Instincts oder Naturtriebes vorhanden sey. M. vergl. *Röm.* 2, 4 und 27.

Ἡ Ψυχή.

1. Athmende Erscheinung, der (hauchende, abkühlende) Athem, — von ψύγειν, späterhin ψύχειν, i. q. πνέειν, hauchen, athmen. *Iliad.* 20, 440. (Nach Platons Etymologie im Kratylos ἡ τοῦ ἀναπνεῖν δύναμις; nach Chrysippos bei Plutarch. τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ φύσει τρέφεσθαι, καθάπερ φυτόν. ὅταν δὲ τεχθῇ, ψυχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον, τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῶον.) Schon der Athem ist etwas Sichtbares, wenn auch nicht aufzufassen, gleich dem Rauche. Vgl. *Iliad.* 23, 100. — Dabei ist namentlich an das Athmen eines sinnlichen Menschen, welches stärker schnaubender und gieriger ist, zu denken.

2. Das, wovon jenes starke Athmen ein Zeichen ist, was der Athem verräth, — Leben, d. i. eine frische jugendliche Stärke in den beweglichen Gliedern (ἐθέων *Iliad.* 16, 856. gleichsam der Siz des Lebens), die rege, lebendige Kraft, die aus dem raschen Athem weht (der Ohnmacht entgegengesezt, welche auch homerisch durch das Ver-

lassen von ψυχὴ ausgedrükt wird); — das Lebensprincip, doch keineswegs als abstracte Lebenskraft, als vielmehr der das Leben erhaltende (vorzüglich durch das schwarze Menschenblut genährte) *Vigor*. Daher ist ψυχὴ verbunden mit μένος *Il.* 5, 296, mit ἀνδρότης und ἥβη *Il.* 16, 857. mit Spannkraft und Stärke, ἵς ἔμπεδος — κίκυς, welche Verstorbene nicht mehr haben. *Od.* 11, 592. — Dieses Leben, (*Od.* 1, 5. 3, 74; welches Gefahren ausgesezt wird,) ist schon ein Inneres, wenigstens an dem Körper durch dessen gelenksame Beweglichkeit sichtbar. Daher wird es auch mit der Lebenszeit oder mit Menschenalter verbunden. *Il.* 16, 453. *Od.* 9, 523. vgl. *Il.* 22, 58. — In diesem Begriffe aber lag der Keim des Glaubens an Unsterblichkeit und deren Begrif seit Pindaros und Sokrates.

3. Dies noch mehr vom Körper isolirt, auch abstrahirt, jedoch durch die nun regere personificirende Dichterphantasie, die ein Bild objectiv vor sich hinstellt, ward die dritte Bedeutung, gleichsam ein Analogon des Lebens. Ein einst lebender Mensch (schon in der Verbindung mit αἰὼν lag der Begrif der Zeitvergleichung), ein Abbild eines lebendigen Individuums. Ein durch den Tod den Sinnen entnommenes Traumbild der Verstorbenen, abgeschiedenes Dunstbild. Man sah darin ein Athmendes und Lebendiges zugleich und verband es daher mit dem Neutrum εἴδωλον, ein bewegliches Schattenwesen, was noch lebt, aber dumpfer und in einer andern Gegend. Jener Athem bildet die Traumgestalt der Todten, welche sich zwar sehen, aber nicht greifen läfst, son-

dern, wie der Athem, rasch fortgeht. — Hier finden wir also schon den ersten verfeinerten Substanzbegrif, und der Uebergang dahin prägt sich in Achilles Befremden über Patroklos Traumerscheinung aus. *Il.* 23, 103, daher ψυχὴ auch mit ὄνειρος verbunden wird so wie mit σκιὰ (Od. 11, 206.) und εἴδωλον (*Il.* 23, 103.). Dies feinere Körperbild wird dem θυμὸς, mit dem es früherhin noch verbunden vorkommt, wo von Lebenden die Rede ist (*Il.* 11, 334. *Od.* 21, 154.), entgegengesezt. Od. 11, 221. An diese Bedeutung knüpft sich eine Art Persönlichkeit; daher *Sophocl. Elect.* 775. τῆς ἐμῆς ψυχῆς γεγώς.

4. Ψυχὴ als Gemüthsbewegung, erst stürmisch, dann sanft als ein lebhaftes Gefühl, Affect, welcher Freude (*Aeschyl. Pers.* 858. *Pindar. Pyth.* 4, 217.), Muth etc. enthält — mithin innres Princip der Bewegung. So nimmt Aeschylos ψυχὴ für Muth, etwas Ausharrendes, (unser Ge-müth) *Pers.* 28. Bei Herodotos Siz der Betrübnifs 3, 40 und 41. *Aesch. Agam.* 745. ψυχῇ στενει *Soph. Oed. Tyr.* 64. cf. 666. Von den stürmischen Bewegungen des Gemüths, *Soph. Antig.* 930. ψυχῆς ἕιπαί. Als ausdauernder Affect, auch Gemüthsart; daher Herodot 3, 109. Thiere von furchtsamen Temperament ψυχὴν δείλα. Als Herz für Gesinnung *Herodot.* 3, 14. διεπείρα τὸ αὐτοῦ τῆς ψυχῆς. Bei Parmenides und Empedokles wird sie Weltbewegendes Princip.

5. Instinct, *appetitus.* ἡ ψυχὴ ἀνάπασσεται *Xen. Cyr.* 6, 2. 24. *appetitus bibendi etc.* 8, 74. —

Begierde — mit vielen Nebenbedeutungen so des Hauchenden im Gierigen. (*Plat. Timae.* p. 389.)

5) Nun hatte sich ein Gegenbild gegen den Körper gebildet; σῶμα. Zuerst bei *Xenophon Mem.* 2, 1. 19. Nun ist ψυχὴ ohne Körper; unsichtbar und scheint im Schlafe am göttlichsten; ihr εἶδος (ἐπιθυμήτικον und ihr μερὸς) θυμοείδες wird schon unterschieden. Sie ist das sich selbst Bewegende und etwas Selbstthätiges. Sie schaut sich als vorstellendes Wesen, als Denkkraft selbst an und ist da ohne Körper. So bei Platon. Ὅλῃ τῇ ψυχῇ mit ganzer Seele — bei den spätern Stoikern. *Epict. Ench.* p. 74. *Heyn. Antonin.* 3, 4. 4, 31.

Der spätere Hellenismus fügte keine neue Bedeutung hinzu, sondern die Grundbedeutung war nur durch Orientalen erweitert. So ist ψυχὴ Athmen (*Act. Ap.* 20, 10.) Leben (*Matth.* 2, 20.), der im Hades weilende Schatten (*Act.* 2, 27. 31.), lebendiges Wesen, Person (*Act.* 2, 41. *Jerem.* 5, 2.). Als zu der thierischen Gemüthsbewegung kommt nun der Gegensaz von πνεῦμα hinzu; der ψυχικὸς (welcher Leben hat wie das Thier) steht dem πνευματικῷ entgegen 1. *Cor.* 15, 44. 46. in sofern er nur ψυχὴ, d. i. hier wohl roh von der Natur kommende, thierisch gebliebene, nicht ausgebildete Anlage, ist. So drükt es den blos sinnlichen Menschen aus. *Joh.* 3, 15. — Ausser jenen Bedeutungen, lag nun in ψυχὴ die höhere, stärkere Begierde (*Sir.* 7, 25.), Verlangen (*Prov.* 13, 25.), Entschluſs, Wille (*Luc.* 21, 19.), die bessere Seele, nämlich kräftiger Wille, nicht das bessere Selbst, wie Schleusner fälschlich meint. (1. *Petr.* 2, 11.)

Τὸ Πνεῦμα.

In die Wurzel πνέω und dessen Zusammensezzungen ward der Begrif des Geistes weit früher gelegt als in das abstracte πνεῦμα. In den homerischen Gesängen ist πνέειν und ψύχειν gleich. *Il.* 20, 440. In diesen und den abgeleiteten Zeitwörtern drükt sich bei Homer das Geistige mehr und allein aus als in den davon abgeleiteten Abstracten. Πνέειν drükt aus a) hauchen, wehen (vom Winde und Lüftchen *Od.* 5, 469.); b) aushauchen, duften, *Od.* 4, 446; c) athmen, einathmen, *Il.* 27, 446. *Od.* 18, 130. d) πεπνυμένος, innerlich angehaucht, begeistert, — verständig, *Il.* 3, 148. vgl. 203, *Od.* 1, 361. 4, 190. wie dann dies ein gewöhnliches Beiwort von Menschen wurde, *Il.* 9, 58.

Von πνύω, πινύω (πινύσσω), verständigen, belehren (*Il.* 14, 249.) kommt schon im Homer πινυτός für πνυτός vor; doch in der Iliade nur an einer Stelle und sogar als Abstractum: ἡ πινυτή, Verständigkeit, Besonnenheit. *Il.* 7, 290. Das Adjectivum πινυτοὶ von wohlgeübten Lanzenschwingern, *Od.* 4, 211. So heifst Penelope die überlegte, vorsichtige, *Od.* 11, 444. — So drükt unter den von πνύω stammenden Abstracten nur ἡ πινυτή etwas Geistiges aus, nicht aber so unmittelber ἡ πνοιὴ oder αἱ πνοιαὶ, welche theils die Hauche des Windes (*Il.* 17, 55.), theils den personificirten Boreas, also Athem, wodurch der schon ausgehende θυμὸς wieder gewekt wird (*Il.* 5, 696.), theils den Hauch der Gottheit (*Il.* 20, 439. 21, 355.), theils endlich den warmen Athem — oder das Schnauben der Thiere (*Il.* 13, 385.) anzeigen.

1. Πνεῦμα finden wir zuerst im Herodotos, wo es Wind, und beim Aeschylos, wo es Sturm bedeutet. *Herodot.* 2, 113. 4, 152. *οὐ γὰρ ἀνίει τὸ πνεῦμα. Aeschyl. Suppl.* 174. *χαλεπὸν πνεῦμα.* M. vgl. *Sophocl. Elect.* 564. *Trach.* 146. Ob Herodotos und Aeschylos dies Wort erst bildeten, bleibt ungewifs, da Aeschylos schon andre Bedeutungen von diesem *Neutrum* kannte.

2. Die zweite Bedeutung liefert denn Aeschylos, als: schnaubenden Hauch der Thiere (also wohl auch Athem) *Sept. ad Theb.* 466. *μυκτηροκόμπα πνεύματα* der Pferde; daher auch Athem *Aeschyl. Eumenid.* 137. und späterhin Anhauch der Begeisterung, bei *Plutarch.*

3. Lebenskraft, — Princip des Lebens, *πνεῦμα βίου, Aeschyl. Pers.* 505. Lebenshauch bei *Soph. Aj.* mit *ψυχὴ* verbunden.

4. Sinn — für Gesinnung, *Aesch. Suppl.* 30. *αἰδοῖον πνεῦμα χώρας*, der ehrwürdige, sanfte Sinn der Einwohner, dem *χαλεπὸν* (*Vs.* 74.) entgegengesezt; ein sanfter Sinn *Soph. Oed. Col.* 612. *πνεῦμα ταὐτὸν οὔποτ' οὔτ' ἐν ἀνδράσι φίλοις βέβηκεν.* — So nur erst bei Dichtern.

5. Eine zweite Ableitung von dem Lebendigen, in Vergleichung mit *ψυχὴ*, folgte nun: der im Körper lebende flüchtige Menschengeist, als athmendes Bild, welcher sich hinauf zum Aether hebt. *Eurip. Supl.* 532. *πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' εἰς γῆν.* — In gleichem Sinne gebrauchten es die Philosophen im Gegensazze von *σῶμα* *).

*) Man Vgl. *Vorstius de hebraismis* c. 22. p. 441. *Fisch.*

Das eigentliche Göttliche vermählte sich nicht bei den Griechen mit dem πνεῦμα, woran auch dem Dichter vielleicht das Neutrum hinderlich war. Selten ist der geistigere Begrif in πνεῦμα; fast immer nur Dichterbild, und, nur einige Dichter ausgenommen, bezeichnete es nie das Geistige im Menschen, geschweige das höhere Geistige in Göttern, auf jene Weise. Aus dem Orient mufste erst eine himmlische *Ru'ch* hinzukommen; an dieser erhob es sich bis zur Gottheit. Es mufste ferner der *Nephesch* des Menschen dazu kommen, und mit diesem und jenem entfaltete es dann den Reichthum von Gaben und Kräften, ja die Summe von unnennbaren und überschwenglichen Gefühlen, von übermenschlichen Fähigkeiten und Talenten. Dies ist πνεῦμα θεοῦ *Act.* 1, 4. *Psalm.* 104, 30. Es ergofs sich in der religiösen Begeisterung nach *Joel* 2. 22. *Joh.* 4, 24. *Act.* 1, 4. *Matth.* 3, 16. Nun galt es als ein ausgesondertes heiliges ἅγιον den schwachen Geistern πνεύμασι ἀκαθάρτοις (*Matth.* 10, 1. vgl. *Luc.* 9, 1.) entgegengesezt. Dies πνεῦμα wurde als mittheilbar betrachtet, *Jo.* 3, 34., und so gelangte es zu dem Menschen. Daher drükt es denn höhere Geistesstärke des Menschen, als Gottes höhere Kraft eingehaucht, aus. *Math.* 12, 28. vgl. *Röm.* 1, 25. Es ging die Bedeutung über auf das kräftige Lebendige in Affect und Thätigseyn, dem γράμμα entgegengestellt. 2 *Cor.* 3, 6. So auch Freude *Joh.* 11, 33. und Gefühl 1. *Thess.* 5, 23. — Endlich schlofs πνεῦμα alle Bedeutungen, selbst von

---

Iac. Ode Commentarius de angelis 1739. p. 35—42. *Rinck Comm. theol. de πνεύματι ἁγίῳ. Regiomont.* 1800. 4.

ψυχὴ in sich als höherer Genius, Genie und zugleich als mitgetheilte Gabe Gottes (nicht der Natur *Jo.* 3, 34. Diese zeigte sich entweder in begeisterter Phantasie, *Apoc.* 1, 10. oder in Geistesstärke, *Matth.* 1, 18., namentlich aber im höhern Trieb, *Luc.* 4, 1. 14. in höherer Ahndung, 1. *Tim.* 4, 1. im hohen Willen, *Matth.* 26, 10. höherem Erkenntnifsvermögen, *Luc.* 1, 80., höherem Gefühl 2. *Tim.* 1, 14. 1. *Cor.* 6, 19. 12, 3. Der höchste Titel wird nun πνευμάτικος, der Begabteste, Gebildetste, Belebteste 1. *Cor.* 15. 44. 46.

Ὁ Νόος - Νοῦς *).

Ὁ νοῦς, dessen Stammwort νοέω beim Homeros noch in seiner ursprünglichen Bedeutung, für ἰδεῖν, sehen, vorkommt (*Od.* 1, 58. vgl. *Il.* 1, 525 mit 537. *Hymn.* 3, 179.) erhielt in folgender Aufstufung seine Bedeutung.

1. Der Schnellste, Beweglichste. Daher das Beiwort κραιπνός, *Il.* 23, 590.; daher die Vergleichung des Fluges der Schiffe mit dem Fluge der Gedanken, *Od.* 7, 36; daher noch Thales sagte τάχιστον νοῦς *Diog. L.* 1, 35,

2. Die schnelle Bewegung der Augen, der beweglichste Sinn, mit den Augen verbunden, *Od.* 20, 366. der Blik, das Sehen (Sicht) *Od.* 1, 58. νοῦς ὁρᾷ bei Epicharmus. *Olymp. ad Plat. Phaed.* c. 10.

---

*) Man vgl. des Verfs. Schrift: *de Anaxagoreae Cosmotheologiae fontibus*, 1797. p. 33. sq.

5. Der aufmerksame Blik. *Od.* 19, 479. Betrachtung, Wahrnehmung, Sinnen. *Il.* 10, 226. 15, 80.

4. Tiefblik, *Il.* 15, 461., Scharfblik, Scharfsinn, nicht als Verstand (Kraft), noch weniger als Vernunft (wie Halbkart meint), sondern als Verständigkeit (als höhere oder gemeine) *Il.* 4, 309; daher mit πέπνυσαι, *Il.* 24, 377. *Od.* 10, 494. und mit ἐσθλὸς, *Od.* 7, 73. und andern Beiwörtern verbunden. — Doch konnte Platon (*Philebus* p. 247, 48.) und nach ihm die Alexandriner νοῦς und σοφία vereinen, wie νοῦς und φρόνησις *Plat. Phileb.* 30.

5. Besinnung *Il.* 16, 129. und Besonnenheit, *Il.* 14, 217. vgl. 10, 122; praktische Klugheit, Fertigkeit andern zu rathen, *Il.* 13, 732. f. Sinnigkeit, *Od.* 19, 326. — Vorsicht und Wachsamkeit *Od.* 2, 346.

6. Absicht, *Il.* 2, 192. 8, 143. in den Entwürfen, *Od.* 4, 256. 24, 475. *Il.* 7, 143. So Vorsaz, Plan, *Od.* 22, 215.

7. Gesinnung, *Od.* 6, 121. 8, 576. 9, 176. Leichtsinn, *Od.* 18, 135. Starrsinn, *Il.* 15, 52. Hochsinn (also Muth), *Il.* 5, 63. — Gemüth, *Od.* 2, 92. Gemüthsart, *Od.* 5, 190. — So weit ging Homeros in den Bedeutungen; nirgends aber wird sich bis hieher νοῦς als Anlage oder Kraft, sondern als Eigenschaft und erlangte praktische Fertigkeit nachweisen lassen. Die Gottheit legt den νόον nicht bei der Geburt ein, sondern in Momenten, oder Er der Mensch selbst bewegt ihn. *Od.* 13, 255. Nirgends wird er dem Thiere geliehen, sondern ist das Höchste, oft etwas Ausgezeichnetes im

Menschen, namentlich beigelegt dem Zeus (*Il.* 16, 688. 17, 176.) und den höchsten Göttern, *Il.* 22, 185. *Od.* 5, 25. Der Siz desselben ist im Homer theils und am meisten ἐν στήθεσσιν, wie *Il.* 5, 63. u. a. O., theils ἐν θυμῷ, wie *Od.* 14, 490, theils μετὰ φρεσί. M. Vgl. *Il.* 15, 52. mit *Od.* 2, 92. (*Il.* 24, 40. νόημα).

8. Unterschieden ward bisher νοῦς von der ψυχή; nun verbindet sich der profaische νοῦς mit ihr. Νοῦς heifst dann der (nicht blos beweglichste, sondern auch feinste, Alles durchdringenste, wirksamste und doch für sich bestehende) Weltverstand. So bei Anaxagoras *). Früher ertheilte ihn Pythagoras den Thieren als ein Theilchen der Götter, *Diog.* 8, 30.; Xenophanes knüpfte an den Begrif der Schnelligkeit den der Leichtigkeit S. *Frag.* 4 und 6. *Fülleborn.* — Seit Parmenides, Empedokles und Anaxagoras näherte sich der νοῦς der ψυχή, als der in All verbreiteten Weltseele, Bewegungsprincip, (d. i. Abdruk der Alles ordnenden Weisheit des Zeus). Daher wird νοῦς und ψυχὴ bei Platon synonym für Weltseele gebraucht. S. *Epinom.* p. 255. T. 9.

9. Leicht war nun der Uebergang zu der Bedeutung: reine Erkenntnifs, bei Platon νοῦς ἄριστος *Epinom.* p. 255. T. 9.

10. Verstand und Vernunft, als Vermögen. Dieses besizt die herrschende und gesezgebende ψυχή. *Epinom.* p. 254. T. 9. νοῦς κεκτημένη. So auch

*) M. S. die Stellen in des Verfass. angef. Schrift. S. 56.

auch gesunde Vernunft haben, νοῦν ἔχειν *). Der (getäuschte) Verstand vernimmt nicht. οὐκ ἐπαΐει ὁ νοῦς ἀποπλανώμενος *Aeschin. S. Axioch.* 15, p. 152. *Fisch.*

Mit διάνοια und καρδία verbanden ihn Hellenisten **). Νοῦς τῆς σαρκὸς ist in den Paulinischen Schriften ein Sinn, welcher durch die Sinnlichkeit verblendet ist. *Col.* 2, 18. An andern Stellen ist νοῦς der Sinnlichkeit des Körpers grade entgegengesezt. *Röm.* 7, 23. Bemerkenswerth scheint aber διανοίγειν τὸν νοῦν, den Sinn aufschliessen, den Verstand erweitern und schärfen. *Luc.* 24, 45. *Act.* 17, 3. vgl. 32. Das Verhältnifs zu πνεῦμα ward von Paulos festgesezt 1. *Cor.* 14, 14. 15, 19., wo πνεῦμα Entzückung und Begeisterung, νοῦς Bewufstseyn andeutet ***).

Von der blind ergriffenen praktischen Fertigkeit wurde dies Wort erhoben bis zu dem reinen Geiste des Göttlichen in der Welt, wie in dem Menschen. Endlich ward es im N. Test. das Princip aller praktischen Wahrheit welches die Nebel der Sinnlichkeit auflöst und, besonders nach Paulinischer Philosophie, gehörig geläutert, Früchte bringt durch Besiegung der Sinnlichkeit. Im Platon war es mehr reine, in Paulos mehr praktische Vernunft.

Ὁ Θυμός †).

Für θυμὸς, welches in den homerischen Gesängen häufiger als andre Bezeichnungen vorkommt,

*) Vergl. Wagners platon. Wörterbuch S. 155.
**) M. S. biblische Psychologie am. geh. O.
***) M. S. bibl. Psych. a. g. O.
†) Cf. *Menag. Comment. Laert.* p. 303.

entwickelten sich die Bedeutungen auf folgende Art:

1. Die Urbedeutung, — der tobende und brausende Sturm (von θύω), war schon im Homeros verloren, und wir finden nur θύω.

2. Der starkandringende, gewaltige Athem. Vgl. *Il.* 5, 698. Eine Spur davon läfst sich in *Eur. Phoen.* 457. πνοίαι θυμοῦ entdecken.

3. Innres Bewegliche, — innre Wallung (nicht aber Lebensgeister nach Wezel, eher Lebenskraft nach Schneider), Wallung des lebendigen Blutes, *Il.* 3, 294. für μένος. 6, 526. Aufbrausen.

4. Das Bewegliche aus Affect und Leidenschaft, — heftige, stürmische Gemüthsbewegung überhaupt, und wogende Erschütterung. So wird dies durch ein Doppelwehen ausgedrükt. *Il.* 21, 286. *Od.* 4, 129.

5. Siz der Affecten, vorzüglich des Zorns, und daher Zorn selbst; ursprünglich wohl sofern er entweder die Galle aufregte oder stürmte und tobte. So kommt er zuerst, und zwar zugleich physiologisch, mit χόλος verbunden vor, *Il.* 1, 192. 9, 436. In diesem Sinne auch für grofse Leidenschaft, *Il.* 4, 494. — Späterhin verband Xenophon θυμὸς mit ὀργή. War zwischen diesen ein Unterschied, so lag er darin dafs ὀργή, welches Homeros noch nicht, wohl aber Herodotos kannte, ursprünglich wohl den ausdringenden Trieb und Drang anzeigte, da hingegen θυμὸς mehr die physiologische und physiognomische Aeus-

serung des überwallendern Gemüths bezeichnete *). Die Stoiker unterschieden zuerst genau **). Θυμὸς und ὀργὴ wird bei *Xenophon Cyr.* 10, 15. dem Eber zugeschrieben, doch steht *de re equestri* 9. 2. ἐστὶ θυμὸς ἵππῳ, ὅπερ ὀργὴ ἀνθρώπῳ. — Dafs γνώμη und βουλεύματα stärker seyn könnten, ahndete Euripides, der überhaupt θυμὸς grade in dieser Bedeutung für Zorn am häufigsten und namentlich in der von der ursprünglichen Bedeutung entlehnten Metapher gebraucht (θυμὸν πνέουσαι *Rhes.* 786.) ***).

6. Der gleichstarke Affect des Muthes. *Il.* 1, 228.

7. Trieb und Drang, *Il* 1, 468. 7, 68. Gier mit Geifer.

Niemals wird θυμὸς von den Hellenisten als eigentliches Gift gebraucht, wie noch Biel und Schleufsner annehmen, sondern nur als die glühende, berauschende und benebelnde, gleichsam bezaubernde Wuth, als Attribut der Schlangen. So *Deut.* 32, 33. Ihr Wein ist Drachengluth und scharfe

*) *Suidas* erklärt das Hellenistische θυμὸς ὀργῆς· ὁ μὲν γὰρ θυμὸς ὀξὺς καὶ ὀλιγοχρόνιος, ἡ δὲ ὀργὴ βραδυτέρα μὲν, μονιμωτέρα δέ. Beinahe wäre also jenes mehr Affect, dieses mehr dem leidenschaftlichen Hasse sich nähernd.

**) Ὁ θυμὸς ἔστιν ὀργὴ ἀρχομένη *Zeno apd. Diog.* 7, 1, 114. *V. Stobae.* 2, 1. 11. *Heeren.*, wo mehrere Unterarten des ὀργῆς und darunter θυμὸς, χόλος, μῆνις angegeben werden. — Uebrigens s. die Hauptstelle bei Platon *de rep.* 9, 257. über den Theil, ᾧ θυμοῦνται.

***) Ueber das Gleichstimmende bei den Hellenisten, S. biblische Psychologie a. geh. O.

Kost der Schlangen. *Apoc.* 14, 8. Zornwein, welcher nicht vergiftet, sondern berauscht *).

Ἡ Φρήν, ἡ Φρὴν – Φρένες.

1. Die Urbedeutung liegt in dem Etymon *Φράω*, *Φρέω*, *Φρόω*, von denen Jedes mehrere abgeleitete Worte gebar, die Homer hat und dadurch ihr Alterthum bezeugt. Von *Φράω* scheint sich die Urbedeutung nur noch in *Φράζω* erhalten zu haben, sprechen, sagen, befehlen *Il.* 1, 83. *Φρὴν* aber zeigte das an, was sich beim Sprechen bewegt. Als Zunge kommt es nicht vor, wohl aber als Zwerchfell, welches Herz und Lunge von den Eingeweiden sondert und mit der Leber gränzt (*Od.* 9, 301.); — *Φρὴν* und *Φρένες*, dem Sinne nach einerlei, *Il.* 16, 481. 504. Gewöhnlich bleibt diese Bedeutung im Plural und wird häufiger gebraucht, wie bei *praecordia*; vielleicht wegen mehrerern Häute. — *Od.* 9, 362. vgl. 454. — Diese *Φρένες* fehlen dem *εἴδωλον*, Schatten, in der Unterwelt. *Il.* 23, 104.

2. Das Herz selbst, als Siz des Gefühls, sowohl in Hinsicht des angenehmen (*χαρείη δὲ Φρένα. Il.* 6, 481. vgl. 8, 555. u. a. St. *Φρένα τέρπειν*, durch Gesang, *Il.* 1, 474. *add.* 9, 186., durch Zuschauen *Il.* 20, 23. und Anschauen von Kunstwerken, 19, 19.), als auch in Hinsicht des unangenehmen Gefühls und des physischen Schmerzes, wie namentlich der Betrübnifs. In ihm ist daher *πένθος Il.* 18, 88. 24, 105. *κῆδος*, 18, 430; daher *Φρένας δάκνειν*, 5,

*) Das Ausführlichere hierüber S. biblische Psychol. a. g. O.

493. vgl. 13, 61. ἄχος πύκασε φρένας, *Il.* 8, 124. (dicht bedecken, einengen, oder verdunkeln; daher ἀμφιμέλαιναι φρένες 1, 103. 17, 83.).

3. Affecten, verschiedener Art, — das unruhige und beunruhigte Herz. *Il.* 14, 165. ἀκεσταὶ φρένες ἐσθλῶν. 13, 115. (die Affecten der Besseren sind heilbar). — Affect der Besorgnifs, *Il.* 2, 5. 18, 463. 19, 215., der Furcht, *Il.* 1. 555. 15, 627., der Schaam, *Il.* 10, 237. vgl. 13, 22., der Hofnung, *Il.* 21, 583., des Zorns, *Il.* 16, 61. 19, 127., des Muthes, *Il.* 13, 55., der Liebe, *Il.* 3, 442.

4. Gröbere Begierde, — so Efslust, *Il.* 11, 89.; feinere Neigung, 10, 48. 6, 61.; ernster Entschlufs, *Il.* 10, 45. (die einzige Stelle, in der sich der *Nominat.* φρὴν findet), 9, 434. *Od.* 1, 42. 9, 510.

5. Zum Erkenntnifsvermögen gehören die Bedeutungen, als Siz der Wahrnehmung, *Il.* 21, 61. 24, 191.; — als Gedächtnifs, 1, 297., in das Gedächtnifs werfen, 2, 33. 70. darin bewahren, 5, 406. sich erinnern, *Il.* 17, 260.

6. Ahndung und Vorgefühl der Zukunft, mit θυμός. *Il.* 4, 163. vgl. 1, 10. — Einfall — *Il.* 1, 55. 16, 85.

7. Besinnung, Besonnenheit, Bewufstseyn, *Il.* 10, 139. *Od.* 9, 362. 452. Φρένας raubt Zeus, *Il.* 6, 234. 9, 377, Athene, 18, 311. — Φρένας ἠλεός, Wahnsinniger, *Il.* 15, 128. vergl. 342. — Verstand, *Od.* 20, 228. und daher Erfahrungsweisheit als Fertigkeit, *Il.* 13, 631. 24, 201. 294. *Od.* 4, 264. u. a. St. — Gesinnung, *Od.* 9, 313. 8, 559.

Ausser den weisen Menschen wird φρὴν beigelegt sowohl der Gottheit (als Gefühl, *Il.* 20, 23. als Neigung, 10, 45. als Weisheit, besonders dem Zeus, 13, 630.), als auch den Thieren (4, 245. so den Wölfen, 16, 157. dem trozzigen Wilde, 10, 184.).

Durch φρένες wird also das Herz bezeichnet als Gefühl und Vorgefühl, als Gesinnung und Besinnung, als Inbegrif des Berührbaren oder Reizbaren, als Behälter der Erinnerungen und Erfahrungen, als Siz der Weisheit.

Ἡ Καρδίη, Κραδίη.

1) Die Urbedeutung liegt in der Ableitung des Wortes κραδίη von κραδάω, schwingen (so vom Spieses *Il.* 7, 213, in den Eingeweiden 17, 524.) *i. q.* πελεμίζω, welches ausdrüklich von κραδίη gebraucht wird, — und war: die Wallende, Geschwungene, Hüpfende, d. i. das Herz und dessen beweglicher Muskel, welcher durch seine Schwingungen äusserlich sichtbar wird; daher ἀσπαίρουσα *Il.* 13, 443. παλλομένη 22, 461. *) — Insofern ist καρδίη Siz des Pulsschlags (wenn auch nicht Princip des Blutumlaufs nach Schneider) und deshalb durch den Wurfspies verwundbar *Il.* 13, 442. — Die übrigen Bedeutungen verdankt

*) *Suidas* bemerkt, dafs es bei den Alten auch als στόμαχος gebraucht werde. Allein wo? dies gibt er nicht an. Hat er es wohl aus dem *Scholiast. Thucyd. ad lib. II. p.* 63. *ed. Steph.* entlehnt? Freilich konnten Aerzte das von καρδία ableiten, was vom Magen abzuleiten war. M. S. *Galen. de Hippocr. et Plat. plac. lib. II. T. II. Opp. p.* 262. 302. Daher καρδιακὴ διάθεσις Magenkrankheit bei Alexander Trall, und καρδιαλγία, Herzgespann.

es der Phantasie, welche mit Blutsbewegungen andere innere Bewegungen verknüpft, und vorzüglich einer häufigen Verbindung mit θυμός. Darin kommt es unserm: Herz gleich.

2) Gefühl und Affect, — Herz. In dieser Hinsicht macht καρδίη den Siz sowohl des unangenehmen als angenehmen Gefühls aus. So Siz des Schmerzes, *Il.* 2, 171. 8, 147. der Betrübnifs, *Il.* 24, 584. *Od.* 17, 489. der Sorge, *Il.* 10, 94. und Todesangst (Herzklopfen) 13, 282. des Muthes, *Il.* 1, 225. vom zeigen Hirsche, *Il.* 12, 247. 2, 452.; des Zorns 9, 642. vgl. 24, 584. So auch bei Euripides herzkränkende Dinge καρδίας δηκτήρια, *Eur. Hec.* 235. vom bekümmerten Herzen, *Rhes.* 770; als Siz der Freude, *Electr.* χαρᾷ θερμαινόμεσθα καρδίαν; als Zorn an andern Orten.

3) Gesinnung, *Il.* 3, 60. καρδίη ἀτειρής. *Od.* 4. καρδίη σιδηρέη. *Od.* 23, 103. *Eur. Hec.* 1129. ἐκβάλων καρδίας τὸ βάρβαρον.

4) Begehrung. Dann ist es zu erklären theils vom Instincte (ἀνώγει *Od.* 15, 394.) theils vom Triebe (ὀτρύνει, *Il.* 10, 220. *Od.* 18, 60. *add. Il.* 13, 784.), theils von der Begierde (ἐρυτύεται *Il.* 9, 635. 16, 266; daher Euripides den Eros mit μαινομένᾳ καρδίᾳ *Hipp.* 1274. die Lebendigen überfallen läfst) theils von Neigung (so zur Heimath, *Od.* 4, 260. *Il.* 10, 244. mit θυμός. So gilt es auch für Siz des (zweifelhaften) Endschlusses, *Il.* 16, 435. wie *Eurip. Med.* 99. κινεῖ καρδίαν. Nur einmal finden wir es als Siz der Unbesonnenheit ἄνοον καρδίην ἔχες, *Il.* 21, 441.

Seine Lage wird ihm in oder hinter den στήθεσι angewiesen, *Il.* 10, 95. *Od.* 4, 549. auch ἐν στέρνοισι

Il. 13, 282. und ἐν φρεσὶ *Il.* 16, 435. Beigelegt wird es in den homer. Gesängen der Gottheit und den Menschen, wie den Thieren, jedoch nur im ersten Gesange der Iliade.

Immer kommt es unserer Bezeichnung: Herz gleich für Gefühl und Gemüthsbewegung, jedoch früherhin nicht als Siz des Lebens und Bewufstseyns, obgleich *Eurip. Hec.* 1027. sagt: ἐκπέσῃ φίλας καρδίας ἀκέρσας βίοτον. Von den Philosophen ward es weniger gebraucht; von Platon nur in gemeiner Bedeutung.

Τὸ Ἦτορ.

Τὸ ἦτορ, verwandt dem hebr. בֵּן (2 B. Mos. 7, 3.), dem römischen *cor* (vgl. *Cic. de orat.* 1, 45. 1. *Tusc.* 1, 9.) und dem deutschen Herz, nimmt seine Ableitung vom Beweglichen in der weiten Natur, auf welche *Il.* 15, 252. anzuspielen scheint. Daher bedeutet es

1) Das Bewegliche im Körper, das Athmen, — athmendes Herz, *Il.* 15, 252. 10, 575. nach dem Bade athmeten sie gestärkter.

2) Das Lebendige, Leben, vgl. *Il.* 5, 250. Dabei das Beiwort φίλον.

3) Siz der Gefühle. Es stöhnt und seufzt in der καρδίη. *Il.* 20, 169., — bei Betrübnifs 9, 9. *Od.* 1, 114. und a. St., bei der Freude. *Il.* 23, 641. *Od.* 25, 53.

4) Siz der Gemüthsbewegungen, *Il.* 5, 670. *Od.* 17, 46. des Zorns, *Il.* 14, 367., der Scheu, *Il.* 15, 554., des Muthes, *Il.* 10, 94.

5) Begierde. So Appetit. *Il.* 9, 701. 19, 307. Vom Drange, 21, 571. *Od.* 1, 316.

6) Siz der Gesinnung. *Il.* 9, 495. 568. 2, 490. Es kommt den Göttern wie den Thieren zu, und findet seine Stelle theils ἐν στήθεσι, *Il.* 1, 188. theils ἐν φρεσί, *Il.* 8, 415. und einmal auch ἐν καρδίῃ *Il.* 20, 169. Seine Bedeutung ist weder Besonnenheit noch Verstand, nur Siz der Gemüthsbewegungen und der Gesinnung.

Τὸ Κῆρ.

1) Der Herzmuskel, das Herz, welches die Φρένες umgeben (*Od.* 19, 516.). Es heifst wie die Brust (στήθεα, in denen es sizt, *Od.* 1, 341.) rauch und zottig, *Il.* 2, 851. Es lebt (*Od.* 4, 559.) und ermattet. *Od.* 5, 454.

2) Herz als Siz einzelner Gefühle und Affecten, daher a) Siz des Schmerzes. *Il.* 5, 599. 24, 775. *Od.* 10, 247. b) Siz des Grames, *Il.* 1, 491. und der Sehnsucht. *Od.* 10, 485. c) Siz der Freude. *Il.* 4, 272. *Od.* 4, 259. und der Schadenfreude. *Il.* 14, 159. d) Affect der Furcht. *Il.* 12, 45. vgl. 24, 455. e) Affect des Muthes. λάσιον κῆρ die muthige Seele des Tapfern. *Il.* 2, 851. *Il.* 13, 713. f) Affect des Zorns. *Il.* 1, 44. 13, 206. g) Siz des Affects des Hasses. *Il.* 4, 53.

3) Siz des tiefen Gefühls, besonders der Liebe und Verehrung. *Il.* 4, 46. *Od.* 6, 158. vgl. 7, 69. *Il.* 9, 117.

4) Siz jeder Art von Gemüthsbewegung, *Od.* 17, 216. und als Erregung von Gedanken und Endschlüssen πολλὰ δὲ οἱ κῆρ ὤρμαινε *Od.* 7, 82.

5) Wunsch und Drang. οὐδέ μοι κῆρ ἤθελ' ἔτι ζώειν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο. *Od.* 4, 559. vgl. *Il.* 15, 52.

Beigelegt wird es auch Göttern und Thieren (*Il.* 23, 284. den Pferden Achills, 12, 45. den muthigen Löwen); und sein Siz theils durch ἐν θύμῳ theils durch ἐν στήθεσι, theils durch φρεσὶ angedeutet.

Τὸ Μένος.

1) Urbedeutung. Das Bleibende, physisch Ausharrende, wiederholt Gebende — von μένω oder μίμνω, eben daher das Gewalt und Macht Verrathende, sich kräftig Behauptende. So von den Elementen, Feuer und Sonne, von Fluten und Sturm.

2) Körperstärke — Mark in den Gliedern, in starken Thieren (*Il.* 6, 501. in den Armen 17, 451. in den Knieen). So auch bei ausgezeichneten Tapfern. 2, 287. *Od.* 2, 269. (Unverwüstliches, 22, 96.

3) Tapferkeit als Eigenschaft, *Il.* 17, 156. μένος πολυθαρσές. — Kräftiges Leben — Lebenskraft, die mit dem θυμὸς aufgelöst wird, *Il.* 3, 294. 5, 296.)

4) Starker Trieb, der zugleich ein starkes Gefühl verräth. *Il.* 24, 198. (*Xen. Cyrop.* 3, 3, 61, mit προθυμία verbunden). Daher ist es sowohl Gefühl des Schmerzes, *Il.* 2, 268. Affect des Zorns, *Il.* 1, 207. vgl. 10, 675. und des Muthes, 5, 2. 17, 156. als auch Begierde, *Il.* 13, 634. bis zur Wuth, *Od.* 2, 305. (Freſsgier, *Od.* 20, 19.).

5. Endlich kommt es auch als Gesinnung, — Starrsinn vor, *Il.* 5, 892.

Verbunden wird es mit ἀλκή. (*Il.* 6, 265. 16, 602.) mit θυμός, (*Il.* 3, 299. 22, 346.) mit θάρσος (*Od.* 1, 321.) und mit ψυχή. (*Il.* 5, 296.) — Nach Homeros besizzen es Götter, *Od.* 16, 269.

l. 8, 235.; eben so wird es auch Thieren, den Lö-
ven (*Il.* 5, 136.), den Rossen (*Il.* 17, 476.), den
Maulthieren, *Od.* 7, 2. den Lämmern (als Lebens-
raft *Il.* 3, 295.) und Andern beigelegt.

Dies stellt also ein Wort für Kraft auf, jedoch
nehr für physische sinnliche Kraft der Leidenschaft
der der Gewalt und Herrschaft über sich, als für
einer von den Seelenkräften.

Wie es überhaupt keine völlige, am wenigsten
ursprüngliche Synonyme gibt, eben so wenig sind
ie in dieser Reihe von Seelenbezeichnungen mit Hin-
sicht auf die homerischen Gesänge enthalten.
Gäbe es eine Synonymität in den homerischen Ge-
sängen so würde sie nicht nur Mangel an Unter-
cheidungsgabe in den Beobachtern, sondern auch
noch mehr einen Mangel des Unterschiedenseyns
n ihrem Geiste verrathen. Wirklich fliessen aber die
Gränzen der Seelenerscheinungen in einander; auch
werden vom gemeinen Menschenverstande nur ver-
schiedene Arten der Empfindung etc. und Aeusse-
rungen bezeichnet.

Tautologischer Ueberfluss liegt in der vermein-
ten Synonymität, daher mehrere Worte beisammen
stehen. *Od.* 1, 322, ὁδὲ φρεσὶν ἦσι νοήσας, θάμβη-
σεν κατὰ θυμόν. Allein in den Worten an sich,
weder ihrer Entstehung noch ihres Umfangs nach,
liegt Tautologie.

Am meisten erhoben sich unter den Seelenbe-
zeichnungen αἱ Φρένες als Siz der Besinnung, θυμὸς

als Vermögen des Wissens und νόος als sinnendes und berathendes Vermögen. Dem Beharrlichen konnte μένος nach seiner Urbedeutung am nächsten kommen. Dem Reinmenschlichen nach standen am höchsten: νόος, welches nie von den Thieren und nur einmal von verthierten Menschen vorkommt (*Od.* 10, 240.), und ψυχή. Keins aller Bezeichnungen aber reichte bis zum Verstande oder gar der Vernunft in unserm Sinne auf, keins zu unsrer abstracten Idee von (intellectueller) Kraft oder Bewufstseyn, und nirgends haben wir wissenschaftlich begränzte Begriffe, sondern meist schwankende Vorstellung von innerer Bewegung zu suchen.

Fast alle uralten und vorhomerischen Worte gingen vom Bewegen aus, wenigstens vom Athmen; dann hielten sie fast insgesammt einerlei Gang, von der sinnlichen äusseren Bewegung zur innern. Alle erhoben sich über das Physische hinaus. Dafs ψυχὴ sich in jener Zeit noch nicht so hoch als die übrigen Bezeichnungen erhob, dies lag nicht in dem Unvermögen der homerischen Zeit, sondern besonders in den Schranken, die die mythische Ansicht von dem Schattenbilde der philosophischen Association und Fortbildung gesezt hatte.

In der Brust und, obgleich seltner, im Herzen, wo das Helden-Alter am meisten empfand, liefs sich die Seele spüren, noch nicht im Kopfe; denn des Zeus Kopfnicken war nur willkührliche Bewegung eines Körpergliedes. Was in der Seele Körperliches, was Geistiges sey? darnach fragte man nicht, als noch Körper und Geist eng verbunden waren. Die Hauptseelenkraft jener Zeit, das thätige Begeh-

en war allerdings an den Körper gebunden, bei lessen Zerreissung und Erschlagung jenes kraftvolle Wirken aufhörte. Dies hing aber mit der Stärke ler innern Bewegung und des Lebensodems innig zusammen, und ein stärkerer Anhauch gab ihm mehr Gefühl und mehr Thätigkeit.

Erste Periode.

Von der ursprünglichen Herrschaft der Phantasie bis zum Abschlufs ihres Cyklus, — bis zur Periode des vorwaltenden nüchternen praktischen Verstandes.

Von Homeros bis zu den Gnomikern.

Unter den griechischen Wilden, d. i. unter den Pelasgern war im Ganzen der rohe Natur-Trieb noch zu vorherrschend, als dafs ein Gefühl für das Menschliche an oder in dem Menschen sich hätte aufregen können. Der Selbsterhaltungstrieb gebar verfolgende Leidenschaften und die durch Collisionen entstandenen Befehdungen erzeugten höchstens nur jene aufgedrungenen und eigennüzzigen Beobachtungen und Erfahrungen, welche im Auflauern des Feindes, in der schlauen Ueberlistung und der scheuen Wachsamkeit sich zeigen konnte. An Ahndung des Menschenwerths war hier um so weniger zu denken, da Menschenmord zur Regel und Mifshandlung, selbst der schwachen Scla-

ven und Frauen, so wie Menschenraub zur Gewohnheit geworden war.

Die erste Spur einer Milderung, vorerst nur der äussern Sitten oder der unmenschlichen Handlungen, waren die Gegenmittel des vom westlichen Phönike nach dem östlichen Attika segelnden Kekrops (1570 Jahre vor Chr.), welcher, der Sage nach, den dortigen Pelasgern zuerst Scheu gegen Todte, Abscheu gegen Menschenmord, und Schonung des weiblichen Geschlechts durch Einführung der Ehe beigebracht haben soll. Indefs dauerten wenigstens unter religiöser Autorität Menschen-Opfer noch bis in das Heroenzeitalter fort.

Eine tiefer eingehende Milderung mufste nothwendig das Gefühl ergreifen, seine Härte erweichen und so ein Mitgefühl für Andre erregen. Vorbereitet war dies schon durch die ersten begränzten Aeusserungen des Geselligkeitstriebes in der Geschlechtsneigung, welche andre Leidenschaften bändigte, die Phantasie wekte und so zu einer Be-geisterung führte. Lyrische Naturausbrüche des leidenschaftlichen Herzens waren die erste Poesie; sie äusserten sich in einer bessern Sprache, so wie in sprechendern Gebehrden. Der uralte pantomimische Tanz in Verbindung mit Gesang und einfachen Begleitungen der kindlichen Tonkunst, war etwas Heiliges und dauerte mit diesem Charakter noch in den heiligen Spielen fort. Handlungen wurden nun dargestellt, welche theils ehemals geschehen (und diese Nachahmung sezte ein Bewufstseyn derselben voraus), theils nur Embleme der innern Bewegungen des Gemüths waren. Dann hob

Religion den Menschen noch höher aus dem thierischen Instinct.

Als besonders wirksam in dieser Hinsicht ist uns eine Erscheinung unter den Hellenen, in dem nördlichen Osten Griechenlands, in Thracien aufgestellt, die Erscheinung des heiligen Sängers Orpheus am Olympos (1300. vor Chr.). Sey er nun gereist und dadurch gebildet worden, was man wohl glauben könnte, oder nicht, er glänzt unter den frühesten Beförderern der Humanität; denn er wirkte auf das Gefühl. Der Grausamkeit und Härte der Thracier flößte er Abscheu gegen Blut, und nicht blos bei den Menschen sondern auch bei Thieren ein, und öfnete zugleich Mittel, sich von einer solchen Besudelung reiner zu machen, physisch zu reinigen. Die Abschaffung der Blutrache, die Schonung der deshalb Flehenden bändigte das Thier im Menschen eben so als ein Herakles und Theseus die Thiere ausser dem Menschen. So ward Orpheus Bezähmer wilder Tiger und Löwen unter Menschen; dies aber durch den menschlichen Gesang, und durch Scheidung der unreinen Menschen von den reinen in seinen Mysterien, so wie die alten Götter auf dem Olymp ebenfalls menschlicher, d. i. als Menschen personifirt oder vergöttert wurden, und der Kretische Zeus ein Vater der Götter und Menschen ward.

Der republicanische Geist verdrängte indefs die Ionier (1044. vor Chr.) von Athen nach dem mildern Klein-Asien, wo durch mehr Ruhe von aussen und durch mehr Bequemlichkeit des Lebens die Phantasie noch freiern Spielraum und das Gefühl

noch mehr Milde erhalten konnte. Indem aber die Jonier ihre europäischen Stammbrüder an Bildung übereilten, so entstand dadurch eine noch grössere Verschiedenheit in den Menschen, die zu den Stämmen des griechischen Namens gehörten, und eben diese Mannichfaltigkeit mufste das Bedürfnifs und die Fähigkeit der Menschenbeobachtung wecken und schärfen, vollends bei Sängern, die als Reisende viel sahen.

Gerade dies finden wir nun in den beiden Gesängen, welche den Namen Eines Sängers, des Homeros tragen. Allein bei ihnen hat man insbesondere bisher weit mehr die theoretischen Seelenbegriffe als die gesammte Menschenkunde ergriffen, die ältere, mehr Thätigkeit darstellende Iliade von der mehr Zartheit und Humanität verrathenden Odyssee nicht genug geschieden, noch weniger sich bei der Menschenkenntnifs des Homeros die sehr verschiedenen Menschengemälde in ihm gestanden.

Die neueren Schriften über die homerische Psychologie sind folgende:

J. H. J. Köppen's erklärende Anmerkungen zum Homer. Hannov. 1792. 1 Th. S. 9.

Car. Wilh. Halbkart, Psychologia homerica, seu de homerica circa animam vel cognitione vel opinione commentatio. Zullichaviae, 1796. 8. Hier ist mehr auf die rationale Psychologie, selbst auf den Zustand der unsterblichen Seele im Hades gesehen, als auf empirische, nicht auf die Menschen überhaupt, auf deren Eigenschaften, Charakteristik und Unterschied von den Thieren. Es hat der Verf. mehr die Keime

der

der Psychologie im Homeros als an ihm bemerkt; er hat das Vor- und Nachhomerische, den Volksglauben und das Dichterische oder Mythologische nicht genug geschieden, also noch zu eng gefafst. Statt der Ausführlichkeit über das Lokal der Unterwelt wäre genauere Bestimmung der Bezeichnungen von Seele und der ganzen Menschennatur zweckmässiger gewesen. Wenigstens hätte man eine vollständigere Aufzählung und naturgemässere Anordnung der Bedeutungen von den Ausdrücken für Seele erwarten dürfen. Der Verf. läfst Hom. das ganze Leben hindurch sich auf Psychologie legen, und beurtheilt ihn weder kritisch noch mit Bestimmtheit.

J. Ch. Fr. Wezels griechische Sprachlehre. Liegnz, 1798. S. 363—379. enthält mehrere gute Bemerkungen über die ursprünglichen Bedeutungen mehrer homerischen Seelenbezeichnungen.

J. A. Steger's Mythologie der Griechen und Römer auf einen allgemeinen Grundsaz zurükgeführt. Berlin, 1800. 8. Der zweite Theil enthält Anthropologie S. 57—98. — Der Verf. vermischt alte homerische und spätere Mythen, und scheidet keine Stufen in den anthropologischen Sagen.

Mart. Gottfr. Herrmann's Mythologie der Griechen für die oberen Classen der Schulen. Berlin, 1801. 8. Die zweite Unterabtheilung der Abhandlung enthält: anthropologische und moralische Mythen der vorhomerischen Welt, nebst verschiedenen Reflexionen über die Fortschritte des Menschen in der Cultur S. 472—547. Nicht nur Beweise mangeln dieser Schrift, sondern sie verbindet auch mit Kürze zugleich Oberflächlichkeit.

Die homerische Menschenkunde verdient desto mehr eine nähere Erwägung, da alle Griechen ihre Elementarbegriffe und ganz besonders die von den Menschen-Stämmen aus ihrem heiligen Homeros schöpften, und da man die griechischen Menschen selbst aus dem Homeros noch oft sehr einseitig betrachtet.

A. Allgemeine Homerische Ansichten und gemeinschaftliche Prädicate der Menschen überhaupt.

1. Menschen in ihrem Verhältnisse zu den Göttern.

Aus den allgemeinen Eigenschaften der Götter lassen sich auch die allgemeinen Eigenschaften der Menschen erschliessen oder vielmehr ablesen, um so mehr, da die Menschen den Göttern bis zur völligen Verschmelzung ähnlich waren. Diese erste Götterähnlichkeit der Menschen sezte aber nicht viel voraus, da die ersten Götter noch nicht Musterbilder waren.

Auf der Erde überhaupt wohnen zwei Geschlechter, a) ein göttliches der Unsterblichen, d. i. mit ausdauerndem unverwüstlichem Körper, b) ein menschliches der Sterblichen, *Il.* 6, 180. 12, 242. vgl. 5, 440. f. Sie bilden gleichsam zwei verschiedene Menschen-Racen. Selbst den äussern Gegenständen der Natur lieh der vergöttlichende Mensch, zwar noch nicht sogleich menschliche Gestalt, wohl aber zuerst menschenartige Triebe.

Manche Eigenschaften sind Beiden gemein.

Beide haben a) Körper, und zwar gleichgebaute Körper, selbst von verschiedenem Geschlecht. Daher sind sie gleichermüdlich, gleichverwundbar. Beiden leuchtet Eine Sonne, *Od.* 3, 1.

b) Gleiche Schranken, gleiche sinnliche Bedingungen, gebunden an Zeit und Ort, abhangig vom Zufalle, wie von einer äusseren Nothwendigkeit, — gleiche Lebensweise. Auch sind Beide Täuschungen preis gegeben. — Götter und Menschen schlafen und haben unruhige Nächte; *Il.* 2, 1. f.: Beide essen und trinken und schlafen gern, *Od.* 1, 26.; Beide pflegen der Liebe; Beide haben ihre Wohnungen und Lieblingsplätze.

c) Gleiche Gefühle, — gleichsinnliche und aus gleichen Ursachen, — angenehme und unangenehme. Auch Götter sind nicht ganz glüklich, werden in ihrem Genusse oft gestört.

d) Gleiche Bedürfnisse und Neigungen, Affecten und Leidenschaften. — Beide lieben Gesang und Musik, Parfüms und Galanterieen. Auch die Götter freuen und betrüben sich, auch sie lügen und betrügen.

Andre Eigenschaften unterscheiden Beide.

a) Die physische Nahrung und so auch das Blut. Der Götter Körper ist feiner. Eben daher auch ihre Körper grösser, gewandter bis zur Unsichtbarkeit, und schöner und ausdauernder auch in dem jugendlichen Reize. Es haben die Götter schnellere und weitere Schritte, *Il.* 14, 20. Bliz- und Vogel-Schnelle, *Il.* 4, 75. *Od.* 5, 51. Die Götter le-

ben länger, obgleich noch nicht unsterblich in unserm Sinne.

b) Der Götter Gefühl ist im Ganzen ungetrübter. — Sie sind seliger, d. i. sorgloser und ihr Leben müheloser. *Il.* 6, 138. 24, 525.

c) Das Erkenntnifsvermögen der Götter unterscheidet sich unter den drei Vermögen am merklichsten von dem der Menschen. Sie sehen und hören weiter, ihr Gedächtnifs hält mehr fest, ihre Phantasie ist schöpferischer, ihr Verstand wenigstens in Manchem, besonders in der Zukunft, weitumfassender; sie wissen mehr, weil sie mehr erfahren, und sie haben mehr erfahren, weil sie länger gelebt haben. Ihre Klugheit hängt von ihrem Alter ab. *Il.* 3, 353. 15, 165. Auch ihre Kunstgeschiklichkeit ist grösser, weil sie geübter und fertiger werden konnten.

Doch können auch die Menschen den Göttern ähnlich werden so gut als den Thieren (denn Vergöttlichung wie Verthierung von Menschen belegen die homerischen Gesänge durch Beispiele. *Od.* 10, 237.). Doch vergöttlichen die Menschen sich nicht sowohl selbst, (dies wäre sogar Anmassung, obgleich manche Sterbliche schon die Unsterblichen überlisten) als die Götter die Menschen durch Verschönerung, Verjüngung, Versezzung, Beflügelung ihrer Körper. Manche Sterbliche werden vergöttert, z. B. ein schönes Weib, *Od.* 5, 334. So waren die Menschen der alten Zeit, ein stammhaftes Geschlecht der Heroen schon halbgöttlich, und noch lebten Götter und Menschen in Bluts-Ver-

wandtschaft und sehr vertrautem Umgange. Zeus erscheint als Vater aller Menschen. So kehren die Götter bei den Sterblichen, namentlich den Gutgesinnten ein. *Od.* 7, 80. 19, 484.

2. Menschen in ihrem Verhältnisse zu einander, oder, wo nicht allgemeine, doch herrschende, Prädicate aller Menschen im Homeros.

Als Sterbliche, Schwächere, Eingeschränktere, Unerfahrenere waren die Menschen natürlich auch bei den freien Joniern als abhängige Wesen gedacht. Daher heissen sie

a) überhaupt: kurzlebende, *Il.* 19, 328. Hinfällige, 21, 464. den Blättern gleich und schon darum Unglükliche, 22, 51. Bejammernswerthe, 13, 569. 17, 446. Jammerbeladene, — kümmerlich Lebende, 24, 525. besonders am Magen Hungerleidende, *Od.* 15, 342. Doch sezt eben diese Beobachtung zugleich die Anerkennung mancher Bedürfnisse und zwar desto mehr voraus, je dringender sie waren, und je mehr ihre Nichtbefriedigung schmerzte. Daher finden wir sogar Verwünschung der Geburt, *Il.* 22, 481.

b) Sie heissen insbesondere: die weit über die Erde verbreiteten, und auf ihr umherreisenden und, — was den Griechen schon früh charakterisirte, — die verschieden sprechenden Menschen. Das feinere Organ und die Gefühls-Erregbarkeit des Griechen hatte früh einen Sinn für Menschenstimme, nicht nur in todten Gegenden, *Od.* 6, 119. f. sondern auch unter Men-

schen. Fremde hiefsen ihm Anders-Redende, *βαρβαρόφωνοι*.

c) Noch psychologischere Merkmale waren von ihren herrschenden Affecten und Neigungen entlehnt; also entweder

die Furchtsamen, Schauerfühlenden — und die Argwöhnischen und Eifersüchtigen, *Od.* 7, 307.

oder die Schwankenden und Veränderlichen, Unbedachtsamen und Leichtsinnigen, *Od.* 18, 135., sogar unter allen Lebendigen. *Il.* 18, 129.

B. Homerische Ansichten der Verschiedenheiten der Menschen.

Die Verschiedenheit mufste unter Griechen sehr früh da seyn, bei verschiedenen Stammvölkern aber noch mehr sich weiter entwickeln; denn kein Grieche sah dem Andern innerlich ähnlich, und nie waren Griechen gleichförmig in ihrer Thätigkeit, eben weil diese harmonisch war.

Ihre erste Unterscheidung der Menschen war aber mehr eine gedichtete als eine beobachtete, die Unterscheidung derselben von den Göttern. Indefs lag derselben immer die Beobachtung eines der auffallendsten Unterschiede, nemlich des äussern zum Grunde, die man von manchen noch alten ungeschwächten Stämmen abgezogen hatte, welche stärker, kraftvoller, mächtiger und reicher waren als die gegenwärtigen Menschen. *Il.* 9, 401. 5, 303. 12, 380—383. Auch der im Alter

Ergraute war damals noch flinker, aber auch reli-
iöser, 25, 789—791.

Begründet ward die Verschiedenheit der
Menschen, a) vorerst noch immer durch ihre
hysische Abstammung, durch ihre Verwandt-
chaft und selbst Liebschaften mit den Göttern
der Menschen überhaupt oder insbesondere. Nun
waren selbst die Götter bereits von einander ver-
chieden, darum auch Jene.

Schon unter den einzelnen Göttern und Göt-
innen findet sich Verschiedenheit, welche
ann auch ihren besondern Lieblingen unter den
Menschen eigen war. Ihre Charakteristik gibt uns
in Bild der Zeiten und der Menschen, und ihre
Verschiedenheit läfst sich schon aus der grie-
hisch-homerischen Theologie ablesen; sie nem-
ch nicht aus einem physischen, sondern histori-
chen Standpuncte betrachten.

Unter den männlichen Göttern bildete der
riechische Beobachtungsgeist in Zeus die damals
öchste menschliche Hoheit aus, d. i. Ehrfurcht
inflössende gewaltige Obermacht, die auch Fremde
chüzt (ἱκετήσιος). Sein Sohn Apollon erzeugt
Dichtergeist und Ahndungsgeist, begeistert und gibt
Gesang — selbst ein Bild jugendlicher und muthi-
ger Begeisterung. Hephästos, ein andrer Sohn
des Zeus, erscheint als Lustigmacher auf dem Olymp
und als künstlicher Metallarbeiter, obgleich gebrech-
ich, doch gewandt. — Ein dritter Sohn des Zeus,
Ares, repräsentirt den wilden, tollkühnen, brutalen
Blutdurst der Krieger, ist Schreckensverbreiter.

Ein vierter, Hermes — das Bild des männlichen Anstandes, der Ueberredungskunst eines Geschäftsträgers. — Der erste Bruder des Zeus, Poseidon, ebenfalls ein alter, wilder Erd- und Meererschütterer, — der Vater und Führer der Schiffenden.

Unter den weiblichen Göttern stellt die Gemahlin des Zeus die Härä, das Bild eines stolzen, herrschsüchtigen, zänkischen, eifersüchtigen und listigen Weibes auf. Pallas repräsentirt die kluge List und gewandte Weisheit mit kriegerischer Tapferkeit, und insofern ein Mannweib oder eine weibliche Heroine; doch zugleich Athene, das Bild der Erfindsamkeit in weiblichen Kunstarbeiten (neben ihr Musen). Die Artemis ebenfalls noch männlich wurde als nächtliche Jägerin gedacht. Die Tochter des Zeus, Aphrodite war das Bild eines schmachtenden, lächelnden und schmeichelnden, aber auch weichlichen, veränderlichen, trügerischen Weibes (neben ihr die Charitinnen.); Hebe, das Bild der wirthlichen Jungfräulichkeit. Fürchterlich weibliche Wesen, denen die bitterste Rache übertragen war, — heissen Persephone, die Erinnyen.

Diese verschiedenen Götter begründeten nun auch die Verschiedenheit der Menschen und zwar auf mehr als eine Art.

Von den Göttern überhaupt erhielt der Mensch schon bei der Geburt (ἐκ γενετῆς) seine Gabe (δώρον) *Il.* 24, 527. f.; doch war diese Gabe weniger Geistes- als Schiksals-gabe; ein günstiges oder ungünstiges Schiksal, *Od.* 4, 207. Auch galt es schon hier viel, ob man von glüklichen Aeltern

geboren sey, *Il.* 22, 481., oder von einem berühmten Vater, *Od.* 1, 209. Wenige Kinder werden besser als der Vater, *Od.* 2, 276. f. doch wünscht dies Hektor von seinem Sohne, *Il.* 6, 477. Aeuserlich hielt man doch den Telemach für eines edlen Vaters Sohn. *Od.* 18, 219.

Auf die erste innere Verschiedenheit der Menschen hatte einen merklichern Einfluss die Mutter. Dies schon durch ihre Nahrung. Ausgezeichnet war, wer am Busen der Göttinnen genährt worden war, *Il.* 24, 58. f.; trozzig wurde, wen eine starrsinnige Mutter nährte, *Il.* 5, 892.; grausam, dessen Mutter ihn mit Galle tränkte, *Il.* 16, 203. So ging also selbst Gemüthsart von Aeltern über.

Von einem Gott gepflegt oder Gottähnlich, ja göttlich hiessen alle Tapfre, besonders Anführer und Stammesobere, Διοτρεφεῖς. Götter inspirirten auch die Einzelnen mit höherm Muthe, Alte erzogen die Kinder, *Il.* 16, 191. f. So Phönix. *Il.* 9, 445. 448. f. Sie hüteten Heerden oder übten sich in Waffen und in der Jagd. M. Vgl. *Feith. antiq. Homer.* p. 408 und 415.

Noch andre Verschiedenheiten begründeten nun die verschiedenen praktischen Bildungsstufen, Beschäftigungs- und Lebensarten der Menschen. Diese mufsten die Gleichförmigkeit in der Nation noch mehr aufheben. So finden wir hier schon folgende Verschiedenheiten und Modificationen:

1. Ganz ungebildete, rauhe, wilde Völker, — frevelnd gegen Fremdlinge, — keke Räuber, ἄγριοι,

ὑβρίσται; *Od.* 1, 198. 6, 120., Seeräuber, *Od.* 15, 425.

2. Halbgebildete und Humane, φίλοξεινοι — νόος ἁγαθός. *Od.* 6, 121. (beide Worte nur in der Odyssee), doch ohne Kenntnifs des Meeres und Salzes, *Od.* 23, 267. oder einfach Lebende, Milchzehrende Hippomolgen, *Il.* 13, 6.

3. Verfeinerte und Trügerische, wie die Phöniker, *Od.* 15, 415., oder Empfindsame (ἀλφήσται, *Od.* 13, 261.), oder gewandte Handelsvölker, wie die Phäaken, von denen es *Od.* 8, 559. 560. heifst, sie kannten nicht blos die Stärke jeder Nation, sondern sie wufsten auch von selbst den Sinn und die Gedanken der Reisenden, so wie der Gereiste, der viele Wohnplätze und Gesinnungen der Menschen kennen lernte, (*Od.* 1, 3.) ein Erfahrner schien.

Unter den Griechen selbst aber kannte man damals:

1. verschiedene Beschäftigungen, abgesondert — als Krieger oder Jäger, Seeräuber, Ruderer, Schmiede und mechanische Baumeister und Künstler, Aerzte und Priester, Seher und Sänger. Vgl. vorzüglich *Od.* 17, 377. — Tänzer und Kitharenspieler hielt man damals für weichlich und weibisch. *Il.* 3, 54. vgl. 24, 261.

2. verschiedene Stände — Bettler, Fürsten (*Od.* 4, 692.) und Sclaven, welche geraubt oder erbeutet waren, (*Od.* 1, 430.). Die gröfste Anzahl der lezten bestand freilich aus Nichtgriechen, und

hatten meistens Geschäfte der Handwerker. ch die weiblichen Sclavinnen konnten die Haus- ien sich fühlen. (vgl. Hartmann Kulturgeschich- etc. 1, 240. f.). Sie besorgten meist den Ackerbau wurden nicht selten gemifshandelt (*Feith antiq.* m. 264.). Freilich konnte dies den Menschen- th damals nicht aufhelfen. Die Höheren er- ienen immer als Erhabenere in jeder Hinsicht.

Die Verschiedenheiten der Menschen-Alter en schon in einigen auffallendern Zügen be- chtet.

1. Kinder wurden überhaupt öftrer mit Wei- rn in Hinsicht auf Schwäche des Körpers und fühls verglichen. Doch hatten die Griechen einen penden Sinn für beide, daher oft das Prädicat: be Kinder. Eben so werden Weiber und Kin- als blühend bezeichnet. *Il.* 22, 423. Das hste Prädicat ward immer in der Schwäche ge- ht. Kinder sind ungeübt im Sprechen und ndeln, (nach der doppelten Bestimmung zum rechen und Handeln, *Il.* 9, 440. *Od.* 4, 418.), — ner sprachlos, oder lallend und schwazzend, oder behülflich, (z. B. im Speise-Verschütten, *Il.* 9, 7.). Daher heifsen die Knabenkräfte schwach und t, welche einen Esel aus der Saat durch alles rschlagen ihrer Stöcke auf ihm, kaum von der elle bringen können, *Il.* 11, 558. f.

Sie heifsen ferner einfältig, nichts merkend, d auch daher sorglos und unbesonnen. Νηπίοι. ogar schon ein Wort für Kinderei, *νηπιάα*, finden ir *Od.* 1, 297.).

Sie sind schüchtern. So verbirgt sich de Schuzsuchende, scheue Knabe hinter der Mutte *Il.* 8, 271. So fürchtet sich der kleine Astyana vor dem Helm seines Vaters Hektors, mit Pferde mähnen, lehnt sich an den Busen der Amme un fängt an zu schreien, als der Vater die Hände nac ihm ausstrekt, *Il.* 6, 400. f.

Sie sind anhänglich an bekannte Menschen So ist des Vaters Fortleben erwünscht, *Od.* 5, 394 So wollte Achilles als Knabe mit keinem Andern zu Tische gehen, noch bei einem Andern im Zimmer bleiben, als mit seinem Erzieher Phönix, *Il.* 9, 481. f. So laufen Mädchen der Mutter nach und ziehen sie beim Kleide, bis sie sie nimmt, *Il.* 16, 6—10.

Sie sind spiellustig. — So spielt der Knabe mit Füssen und Händen in dem Seesande, *Il.* 15, 362. — Muthwillig; — so necken die Knaben die Wespenschwärme, *Il.* 16, 259. f. Mädchen dagegen schleppen sich mit Gold, *Il.* 2, 872.

Sie sind kindisch; — daher werden noch unüberlegte Erwachsene mit ihnen verglichen und von ihnen benannt (*νηπίοι*) *Od.* 4, 371. *Il.* 7, 401. 12, 127. 20, 264 u. a. St.

2. Jugend. Hier ist vor Allem der frühe griechische Schönheitssinn bemerkenswerth. — Das nächste Prädicat der Jugend ist: — Blühende Jünglinge, und so der Gottheit Gleiche. Die gröfste Grazie derselben fand man in den reifenden, wie in den Milchbärtigen, *Il.* 24, 348. *Od.* 10, 279. Das idealische Bild eines solchen Jünglings war daher der schöne Ganymedes. Dagegen wurden die

tanen als unreife Jünglinge, mithin auch noch nicht ganz starke gedacht; denn von ihnen st es: Noch braunte sich nicht ihr Haar in önes Gekräusel.

Ein andres Prädicat war: stark. Daher die entliche Blüthe des jungen Helden mit der chsten Stärke, wie mit dem reifesten Körverbunden gedacht wurde. *Il.* 13, 484. 16, . Uebrigens wurde er gedacht als tapfer, feu-, zuweilen übermüthig, zuweilen auch noch unähren, unstät (*Il.* 5, 105.) und unbedachtsam, einmal selbst Telemachos. Von demselben wird h gesagt, er habe auf einmal Entschlossenit in der Periode der Mündigkeit gefühlt und müthig zu den Freiern, wie zur Mutter gespron, und dem Selbstgefühle, dafs ihm das Hausht und das Wort als Mann gebühre, indefs die eiber an den Weberstuhl gehörten, *Od.* 1, 359.

Zugleich aber ahndete man etwas Nothndiges durch Vergleichung der Jugend t dem Alter. Wer einst Jüngling war, hiefs es, fs auch das Alter erfahren. *Il.* 4, 320. 321. — Jüngling war man unstät, tollkühn; im Alter t man vor und hinter sich und so geschieht Bein am besten, *Il.* 3, 108. Hierin liegt die Ahndung, die Menschheit aus mehrern Altern bestehen sse, um vollendet zu seyn.

Jungfrauen schrieb man zartes Gefühl zu; λὰ φρονέοντες, *Il.* 18, 567. Die Nausikaa wird ein Mädchen geschildert, welche zwar viel da- sprach, wie viel sie für ihre Brüder zu thun

habe, die immer gepuzt gehen wollten, (*Od.* 63.), die aber dennoch nicht wagte, das Wo Vermählung oder Hochzeit auszusprechen bei ho der Schaam. *Od.* 6, 57.

Das Ideal der homerischen männlichen J gend ist übrigens Herakles, das der Jungfräu lichkeit dagegen, in welcher Munterkeit mit Gr zie gepaart war, Hebe; Beide vergöttert.

3. Greisenalter. — Nicht minder früh tra die Beobachtung auf die Schwäche des Greisenalte (*Il.* 8, 103. *Od.* 2, 16. u. a. St.); doch sagt scho Homeros, das Alter sey schwach am Körpe nicht aber dessen θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν. *Il.* 4 313. f. Nestor schildert drauf die treffliche Seit des Alters, erinnert an die Naturordnung. In ei ner Zeit, wo physische Stärke Alles galt, mufste da Alter traurig heifsen, daher schmerzt es verhin dernd, *Il.* 23, 623. und wird beklagenswerth. 643 Glüklich heifst daher derjenige, welchen das Alte bei seinen Besizzungen überschleicht. *Od.* 1, 118 Als charakteristische Zeichen des Alters sah man an, dafs die Alten berathen sind und gern Rath ertheilen, *Il.* 4, 323. Od. 2, 16. *Il.* 17, 325., dafs sie redselig sind, πολύμυθοι, und nur selten eine Ausnahme davon vorkommt. *Il.* 3, 214. 215. Man fand die Alten furchtsam, *Il.* 15, 470. vgl. 560. und religiös, *Il.* 5, 149. Schon bemerkte man unreife Greise, welche überzeitig durch Sorgen und Krankheit grau geworden waren, ὠμογέροντες, *Il.* 23, 791. Man vgl. ὠμὸν γῆρας, *Od.* 15, 356. — *Od.* 19, 360. ὦψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν.

4. Geschlecht. — Die Beobachtung fiel mehr
uf das männliche als das weibliche Geschlecht und
afs in den Heldenzeiten des Kraftgefühls das männ-
che Geschlecht noch immer viel mehr gelten mufs-
, als das körperlich schwächere Weibliche, läfst
ch erwarten. Dennoch sind neben der grösseren
ahl von Männern auf dem Schauplazze der home-
schen Gesänge auch edlere Frauen aufgeführt. Ein
ennzeichen fortgeschrittener Cultur liegt sogar dar-
, dafs das weibliche Geschlecht nicht mehr mit
eschwerlicher Arbeit belastet wird, das Mahlen
es Getreides, eine Handarbeit, ausgenommen.

Der für uns liebenswürdigste Charakter aller
omerischen Helden liegt in Diomedes; denn erhab-
er, fester Sinn paart sich in ihm mit tapferm Mu-
ie und Gutmüthigkeit. M. Vgl. *Schweigger Diss. 3.*
: *Diomede Homeri. Erlang.* 1808. 8. — Eine Spe-
alcharakteristik der einzelnen homerischen Helden,
reng im Geiste der heroischen Welt genommen
önnte hier Vieles aufhellen. Das Verhältnifs der
länner zu den Frauen war damals schon hervor-
ehoben und jenen lag es ob, diese zu schüzzen,
Il. 5, 487. vgl. 6, 360.). Vaterland und Weib
nd Kinder waren ihnen Eins, (*Il.* 5, 210.), wie
berhaupt viel Familientheilnahme statt fand. *Il.* 9,
34. Dennoch nährte auch die Absonderung beider
eschlechter noch oft die Rauheit der Mannheit
nger.

Die Weiber und Kinder fand man an Schwäche
eich. Männliche Geschäfte, wie der Krieg, glaub-
man für Weiber nicht angemessen, *Il.* 5, 348.
gegen passend die lieblichen Geschäfte der Hoch-

zeit, 428. Ihnen war es anheim gestellt für die Männer zu beten, *Il.* 6, 115. und die Männer zu pflegen. *Il.* 6, 265. Auch Besänftigung erwartete man von ihnen, wie Hektor den Bitten seines Weibes widersteht und sie nach Hause zur Spindel und den Hausgenossen verweifst, *Il.* 6, 440. 590. Ein weibischer Mann ward freilich leicht durch Weiberworte bestochen. Il. 6, 332.

Das Weib erschien gefühlvoll, sorgsam wacht es über das schlummernde Kind, *Il.* 4, 130. und arbeitet für ihre Kinder, *Il.* 12, 435 (Bild der Mutterliebe, *Il.* 22, 491). Die Gattin weint beim Tode ihres Gatten, *Od.* 14, 130. Mit dem furchtsamen Weibe werden Feige verglichen. *Il.* 18, 165. Die Bildung der Weiber ging höchstens auf Geschicklichkeit in Arbeiten, *Il.* 9, 390., und nur die Amazonen, zeigten ihre männlichere Perfectibilität. *Il.* 6, 186. Zartgeschaffen heifsen die Weiber (θηλύτεραι) und nichts gilt für ungeheurer und schaamloser als eine Mörderin des Trauten ihrer Jugend, *Od.* 2, 429. f. Die Eifersucht der züchtigen Gattin fürchtete schon Odysseus, *Od.* 1, 433., so wie Weiberränke gekannt wurden *Od.* 11, 119. 437.; so wie die weibliche Neugier, *Od.* 1, 416. und die Eifersucht auf Schönheit, *Od.* 5, 213. Nach *Od.* 11, 441. ist Weibern nie zu trauen, obgleich dies der von Weibern betrogene Agamemnon äussert, vergl. 455.

Schon individualisirte man die Weiber mehr und fand charakteristische Eigenschaften; so Wärterinnen und Schafnerinnen, *Od.* 1, 139. f. Das Geschlecht der Mütter erhielt Auszeichnung, *Il.* 9, 491.

91. 1, 562, so wie diese die Erstgebornen als Lieblinge vorzogen.

Verhältnisse der Thiere zu den Menschen.

1. Thiere an sich beobachtete man schon als twas Aeusseres, doch schärfer. Auf das Wild auerte selbst eine Göttin (Artemis, θηροσκόπος). Leicht konnte man das schnelle Forteilen der Vögel (*Od.* 1, 521.), die Schnellfüfsigkeit der Hunde (*Od.* 2, 11.), wie das schwerwandelnde Hornvieh (*Od.* 1, 92.) und um so leichter bemerken, da körperliche Gewandheit Viel galt. — Sodann bemerkte man auch mehr den Ausdruk des Innern an den Thieren und verglich die Menschen damit. So verglich der Dichter das Aeussere und den Gang des Odysseus, der breitschultrig war, und in den Schaaren der Helden umherging, mit einem Widder oder dickwolligen Bocke, welcher durch eine Heerde wandelt, *Il.* 3, 197.; so den sich langsam und bedächtig vor allen auf ihn gerichteten Pfeilen zurükziehenden Ajas mit dem bedächtigen Schritt eines Esels, der troz der Schläge der Knaben stehen bleibt. *Il.* 2, 557.

Besonders gab es gewisse edlere Thiere, mit denen man nicht nur die Stärksten und Schönsten, sondern auch die muthigsten Menschen verglich, und unedlere, mit denen man feige oder nichtswürdige zusammenstellte. Dies war der erste Grund der nachherigen Thierfabel. So der Muth des Löwen; daher θυμολέων. Besonders suchte man etwas Sprechendes in dem Auge. So bestand nicht nur Schönheit in einem grossen Auge, βοῶπις,

Il. 1, 551., sondern es lag auch in ihm oft der Ausdruck der Keckheit, daher der Unverschämte Hundsaugen (κυνὸς ὄμματα, wie Hund ein Schimpfwort war, *Il.* 20, 448.) und den Muth eines Hirsches (κραδίην ἐλάφοιο) hatte. *Il.* 1, 159. 225. 3, 180. 6, 544.

Troz dieser Vergleichung des Thieres mit dem Menschen war der Mensch doch jezt schon mehr als das Thier und war gleichsam (wie schon Schmid's psychologisches Magazin, Bd. 2. S. 12. richtig bemerkt,) eine Sammlung sämmtlicher durch alle Thiergeschlechter verbreiteter Eigenschaften. Die Analogie wirkte hier schon stark mit. Wenn also der begeisterte Sänger der Ilias dem Menschen bald die Stärke des Löwens, bald die Gewandheit der Schlange, bald eine andre Thiereigenschaft beilegt, so ist dies nicht versinnlichte Darstellung von dem ihm eigenthümlichen Kräften, die mit den Kräften jener Thiere eine, freilich oft nur ferne, Aehnlichkeit haben, sondern hier noch Glaube an Verwandtschaft, ja jezt sogar an Gleichheit der thierischen und menschlichen Wesen. Und auch dadurch sank der Mensch nicht; denn die Thiere hatten noch damals etwas Göttliches. Man traute den Thieren Gefühl zu und fand in manchen Thierstimmen etwas Vorbedeutendes. So gab es sogar Götterrosse, Götterhunde und göttliche Ungeheuer, einen Ueberrest früherer Thierfurcht und Thierverehrung. So hatten auch die Götter ihre Rosse, die sich wie die Götter von Nektar und Ambrosia nähren, die mit Wind- und Blizschnelle laufen und unsterblich sind, die sogar sprechend sich zu äussern wissen, selbst in Ahndungen

ler Zukunft. So weinten des Achilleus Rosse, als ie hörten, ihr Wagenlenker Patroklos sey von Hek- or gemordet, Il. 17, 426. f. So wird ihnen (436. 37.) sogar Sehnsucht nach ihrem Lenker beigelegt. Nachher (456.) werden sie vom Zeus mit neuer Kraft inspirirt. So bekam das eine Streitrofs desselen, Xanthos, welches sein Haupt abwärts neigte, prachten von der Here, (Il. 19, 408.) und spricht ort ahndend das Verhängnifs von einem Gotte us. Sogar eine Mischung der Rosse und Menschen n der Gestalt nahm man in den Centauren an, nd Chiron, der Erzieher vieler Heldensöhne geörte zu ihnen. Ganze Heerden göttlicher Stiere und ühe finden wir; das Fleisch der von Odysseus eschlachteten Stiere brüllte (prasselte) am Spies. Mit tierköpfen dachte man sich Flufsgötter. Dem Instinct des Hundes traute man die Ahndung eines ottes in jeder Verkleidung zu, besonders Hephäos Hunde. Man bemerkte den feinen Gesichtssinn des Luchses. Vögel scheint man sogar o nicht für verständigere, doch für ahndungsvolre Wesen gehalten zu haben als andre Thiere nd selbst Menschen, weil sie den Göttern näher aren. Später leitete man Thiere von verwandten lenschen ab.

Pathognomische Beobachtungen.

Die Pathognomischen Beobachtungen, welche in en homerischen Gesängen gefunden werden, sind ehrentheils sprechend obgleich noch nicht eigentlich hysiognomische. Diese und andre alte Dichtererke können oder sollten die Grundlage für das

Studium der natürlichen Mimik werden, welche die conventionelle Cultur so sehr unterdrükt hat oder bei kleinen Zügen übersehen läfst. Jede innre Bewegung wurde in jener Zeit geäussert und stark geäussert, daher sie sich auch kenntlicher mahlen konnte.

Das erste, was man bemerkte, war der Ausdruk der Leidenschaft, oder wenigstens des Affects, des Zorns, des Muthes, dann erst des charakteristisch äusseren Anschens, z. B. der Farbe und äusseren Bildung, (wie der bräunliche Menelaos; *Od.* 1, 235., die lockige Nymphe, *Od.* 1, 86. die hauptumlokten Achäer). Bald zog man auch das Auge zur Beobachtung als sprechenden Theil. So finden wir den entsezlichen Blik der Gorgo, *Il.* 11, 36., von Feuer brennende Blicke, *Il.* 12, 466., rollende Augen des starken Löwens, *Il.* 12, 42., Augen voll Mordlust, *Il.* 9, 257. und Zorn, *Il.* 19, 16. So fand man Bedeutung in der Farbe der Augen (in dem Blauen der Athene, *Od.* 1, 222.) Der Graus verhüllt nach *Il.* 11, 249. die Augen, so wie Augen der Sterbenden verdunkelt, *Il.* 16, 790. und umnachtet werden, *Il.* 5, 659. Man hatte das Scheelsehen bei den Bittenden bemerkt, (vgl. *Il.* 9, 502.) fand in dem Hinrichten des Bliks auf Etwas Augenweide, *Od.* 11, 451.

Den Ausdruk des Zorns zeichnet Homeros *Od.* 2, 80. Im Zorn wirft er das Scepter zur Erde, mit hinstürzender Thräne, und Erbarmen ergreift die Versammlung. Schweigend sassen nunmehr die Andern. — Der Zornige schreitet rasch einher, *Il.* 13, 17, wie die Begierde Fufs und Hände hebt. *Il.* 13, 77.

Der Furchtsame verändert die Farbe, ihm zittert das Herz, es wanken ihm die Knie, die Zähne klappern und er sinkt auf seine Füsse ein, *Il.* 13, 278. 10, 375. Der verzweifelnde Agamemnon seufzt und rauft sich die Haare mit der Wurzel aus, *Il.* 10, 15. Andre schlagen an die Hüften, *Il.* 16, 125. 18, 31. — Die Neugier wird charakteristisch gezeichnet, stillschweigend mit geöfnetem Munde.

Mimisch sind hier mehrere Worte, namentlich für Begierde, wie ἴημι, sich fortbewegen, — begehren. Das Aeussere in den Bewegungen und selbst die kleinsten und unbedeutend scheinenden wurden sorgsam aufgefafst. So stüzt sich der Schlafende auf den Ellenbogen, *Il.* 10, 80. so umfafst der Bittende die Knie; so die Zeichnungen des Lachens, *Il.* 15, 100., welches den Zorn hemmt. *Od.* 21, 376.; die Gemälde sanfter Wehmuth, *Il.* 6, 466. und der Freudenthränen, *Od.* 16, 215.

Einzelne psychologische Erscheinungen.

Die einzelnen Vermögen der Seele, welche die spätere Philosophie schied, zeigt auch die homerische Poesie schon verschieden, nur nicht als Vermögen, auch nicht wesentlich verschieden, sondern nur als verschiedene Bewegungen und Thätigkeiten, und unter diesen vor Allen die Begehrenden *).

*) Bardili sagt a. a. O. in Hauffs Philologie: S. 125. „An Ausdrücken für einzelne Gemüthskräfte ist die Sprache der Fabelwelt äusserst (?) arm; sie hat noch zu viel mit dem Ganzen (?) zu thun, als dafs der Theil getrennt von ihm schon sehr konnte beachtet werden.

Dafs oft tautologischer Ueberfluſs besonders bei Beschreibung dessen, was in der Seele vorgeht, gefunden wird, ist natürlich. Er beurkundet das Streben, das Geheime zu verständlichen.

Es wurden mehrere einzelne Acte beobachtet, welche wir zu den Erkenntnifsvermögen rechnen. Nicht nur hatte man mehrere Zeitwörter (*νοέω — γινώσκω — εἴδειν — πινύω — φρονέω — μενοινάω — μερμηρίζω — ὀρμαίνω — μήδομαι — βουλεύομαι*), welche sämmtlich praktische Fertigkeiten der Erfahrung, Besonnenheit und des Raths ausdrükten, sondern beschrieb auch einzeln dahin gehörige Erscheinungen, freilich zuweilen sehr physisch. Das Erkenntnifsvermögen war Einsicht, und gerade hier zeigt sich der innige Zusammenhang der damaligen kindlichen Psychologie mit der Religion um so stärker, da Götter und Menschen am meisten durch die Einsicht verschieden waren.

Früh übte man das Gedächtnifs beim Mangel der Schreibkunst. Leidende wurden sich schmerzlicher Erinnerungen bewufst, und so auch erzählende Sänger. Aber man drükte das Gedächtnifs nicht als abstracte Kraft sondern als eine Thätigkeit aus. Man bezeichnende das Erinnern — a) als ein Bewahren, in sich Sammeln, *Il.* 1, 407. 6, 112. b) ein Anwenden und Brauchen, Od. 1, 19., c) ein Zurükrufen, Zurükdenken oder ein Sprechen im Gemüthe, *Il.* 11, 71. 17, 260. Das Vergessen betrachtete man als ein Nichtfesthalten oder als ein Verborgenbleiben, *Il.* 1, 495. 2, 55. Das Erinnern zur rechten Zeit aber war mehr Göttergabe, *Od.* 2, 61., so wie in vermessenen stolzen Sängern zu-

lezt das Gedächtniſs schwand, was man als Strafe für den Wetteifer mit den Musen dachte. *Il.* 2, 600.

Die Einbildungskraft übten Begeisterte und Exaltirte der homerischen Zeit, allein sie wirkte zu stark, und zugleich zu wunderbar, zu täuschend (wie man manchen fremden oder kühnen Helden für eine Gottheit ansah, *Il.* 15, 89. 15, 307.) und zu überraschend, als daſs man sie nur als Aeusserung des Gemüths, geschweige als Vermögen desselben ahnden konnte. Vielmehr erschien sie als momentane Wirkung eines Gottes bald vor dem äussern Sinne, bald in dem Gemüth. *Il.* 5, 431—454. 20, 318—348. *Od.* 13, 119. Sanfter begeisterte Apollon und die Muse; wilder Ares und Bakchos, täuschender in den Träumen, verblendender im Wahnsinn (wie dann Entrückung und Verrückung noch lange fast ganz ununterschieden zusammenflossen, und wie sie zum Theil sogar ununterscheidbar sind). Viel vermogte der Gesang über Stillung der Gemüthsbewegungen, über Bethörung (Circe und Sirenen), sogar über Hemmung des Bluts, *Od.* 19, 457. So war auch das Träumen einer Operation, die ganz ausser dem Menschen vorging, eine sinnliche Erscheinung des von den Göttern entweder abgesendeten Traumgottes oder Traumgeistes aus dem Geistervölkchen der Träume, in einer höhern übersinnlichen Welt, *Od.* 19, 559. f. oder einer zur Täuschung nachgebildeten luftigen Traumgestalt. *Od.* 4, 795. 838. *Il.* 2, 6. Natürlich erkannte man manche Träume für so sinnlos, daſs man es damit auf eine Täuschung abgesehen wähnte, andre für wahr, d. i. für richtig vorbedeutend, mithin auch zutreffend, *Od.* 19, 560. Man glaubte ferner an Ahn-

dungen, doch nicht immer an ihre Gewifsheit, eben weil man kein Ahndungs-Vermögen vermuthen konnte. Die Furcht, der Schmerz ahndete grösseres Unglük; *Od.* 28, 152. die Sterbenden sagten wahr. *Il.* 22, 356. 16, 851. So war die Natur ein Prophet; das ruhige Meer verkündigte Stürme. *Il.* 14, 17. — Blizze und Vögelflüge von der aufgehenden Sonne her waren glüklich, *Od.* 2, 155. doch war diese Deutung des Adlerflugs etc. schon in den Händen einzelner Personen, die ein Held, wie Hektor, schon nicht achtete, sondern mehr auf das Gesez, den Willen des Allherrschers, sein Vaterland zu retten sah, *Il.* 12, 237. Selbst in dem Beniessen lag etwas Glükliches, *Od.* 17, 545.

Zu der verblendendsten Ekstase der Raserei führte den Griechen ein verfolgender Vaterfluch, oder Rache (Ate und Erinnys); wir würden sagen das Gewissen. Daher bewirken zulezt die Bethörung immer die Götter. *Il.* 16, 805. 29, 91 — 96. Erinnys war Rächerin des Meineides, *Il.* 19, 259. 418. *Od.* 20, 78. Eben so verhält es sich mit der Leidenschaft der Mordgier (daher vom Ares, *Il.* 5, 717. *Od.* 11, 536.) mit wildem Auge. In die Betäubung des Unsinns verfällt nach *Il.* 21, 302. der Trunkne; der stiere Blik verräth den Narren. *Il.* 3, 220.

Allgemeine Resultate über die Homerische Menschenkunde.

Mannigfaltigkeit ohne Vollständigkeit, ohne Einheit und ohne Reinheit ist ihr Charakter. Mannigfaltig genug erschien schon jenen alten Joniern

die Menschheit; doch gleich nur in ihren Gefühlen, weniger in den Begierden, am wenigsten in der Einsicht und Fertigkeit. Das Ideal eines ganzen Menschen fafsten sie schon darum nicht, da ihre Götter noch den Menschen so nahe waren, und da die Menschen dennoch nicht zu den Göttern aufstreben durften. Die vollendetern Menschen sind daher entweder passive, wie Hirten, oder Götter-Verwandte, wie die Heroen, oder Götterlieblinge und Gottbegeisterte, wie die Sänger und Weisen.

Den Menschen hatte man eigentlich in seinem reinem Sinne doch noch nicht gefunden. Nur im Gefühle der Zartgebildeten erschien in unbestimmter Verwandtschaft der Fremde wie ein Bruder. *Od.* 8, 546. Man hatte zwar Ahndungen, dafs der Mensch freiwillig Viel über seine Leidenschaft vermögte, (wie über Ungeduld oder Groll), auch wohl durch eigne Uebung etwas leisten lernte (αὐτοδίδακτος *Od.* 22, 347.); allein immer wufste man den Antheil der Götter noch nicht zu unterscheiden. So war es nach *Il.* 6, 439. Fremden ungewifs, ob man die Handlung eines Dritten aus seinem eignen Antriebe oder aus dem Rathe eines Schers ableiten sollte. So bewegte ein Gott, und das Gemüth in der Brust drang an. *Il.* 9, 669. Man ahndete nur, dafs die Menschen die Ursache ihres Mifsgeschiks oft fälschlich in den Göttern, statt in ihrem eignen Frevel, aufsuchten. *Od.* 1, 33.

Das Göttliche im Menschen wie in Göttern war noch sehr abhängig, zufällig, körperlich bedingt. Alle Seelenerscheinungen waren entweder

starke, und diese alle von aussen bewirkt und in körperlichen Erschütterungen bemerkbar, oder ruhige — und diese ein Product langer Uebung.

Etwas Gesezmässiges ahndete man nur in der physischen Erscheinung des Schiksals und Todes, höchstens auch in der moralischen eines Maafses der Begierde und Leidenschaft, wie in der Schaam.

Von Homeros bis auf die Gnomiker kam eine rohe praktische Menschenkunde ziemlich zu Stande. Doch dies mehr durch fortgehende Erfahrungen und Routine als durch Nachdenken, absichtliches und ruhiges Beobachten. Die allmälig entstehende politische Ungleichheit führte zu Collisionen, wie zu neuen Bedürfnissen. Diese zu Leiden, diese wieder zu Erfahrungen und kluger Vorsicht, und erst diese liessen den Menschen in sein Innres fliehen und die erste Selbstkenntnifs aus Noth und Mifstrauen aufsuchen.

Gesezgeber sorgten zwar für Erhaltung einer gesunden Seele und einer männlichen Kraft in einem gesunden Körper. So beförderten dies die Institute der Gymnastik des Lykurgos. Dennoch war es nie der Körper allein, den man übte. Auch der Muth sollte wachsen. Selbst die Aerzte jener Zeit wirkten, als Priester, nie auf den blossen Körper, sondern immer zugleich mittelbar (durch heilige Umgebungen) oder unmittelbar auf Seelenexaltation, und waren daher zugleich Seelenärzte oder Seelen-Verderber. Mit dem Reichthume und dem

Luxus stieg die Weichheit und Zartheit des Gefühls, aber auch die Erregbarkeit, ja Zügellosigkeit der mit mehr Cultur versezten Leidenschaften. Der Mensch ward nicht blos verschiedener sondern auch veränderlicher, und bald hatte man die Quelle seiner Unstetigkeit in seinen Begierden gefunden. Die Beobachtung der zertheilten (sich widersprechenden) Menschen in Zunge (Geschwäzz) und Herz führte zum Mifstrauen, und dies zur ersten scheuen Belaurung Andrer. Nun klagen Elegiker, wo der Mensch zu leiden und das Wandelbare tiefer zu fühlen anfangt. Schon der Elegiker Pittakos empfahl Mifstrauen gegen die Menschen. *Diog. L.* 1, 4. 5. M. vgl. *Plato Protagor. p.* 148. *Bip.*

Allmälig kam mehr Regelmässigkeit in die menschlichen Erfahrungen. Dies verräth sich nicht nur in legislatorischen Einrichtungen, sondern auch in den Dichteraussprüchen der Gnomen, wie in den Ahndungen des Unveränderlichen (Instincts) in den Thieren, da die Menschen zu unstät, und zu räthselhaft wurden. In den Gnomen waren nicht Aussprüche eines tiefen Verstandes, sondern meistens Einfälle und der Ausdruk des gegenwärtigen Gefühls enthalten. Daher herrscht in ihnen oft Einseitigkeit und Unbestimmtheit, doch auch Lebendigkeit und Einfachheit.

Mächtig wirkte in dieser Zeit Lykurgos. Dieser verrieth sich schon durch die geglükte Einführung der strengern kretischen Verfassung in Sparta wie durch andre Maasregeln, die seine Person betrafen, als praktischer Menschenkenner. So schifte er (nach Plutarch in dessen Biographie Cap. 4.)

von Kreta nach Klein-Asien, um, wie man sagte, mit der strengen und einfachen Lebensart der Kreter die jonische Praeht und Schwelgerei zu vergleichen, so wie ein Arzt (dies schreibt Plutarchs Pragmatismus) kranke und sieche Körper mit gesunden zusammen hält, um auf diese Art den Unterschied zwischen Sitten und Verfassungen genauer kennen zu lernen. Seine ägyptische Absonderung des Soldatenstandes, wie der Handwerker und Künstler, ist bemerkenswerth; auf der andern Seite aber auch seine Verringerung der Ungleichheit der Menschen, sofern sie durch die grosse Ungleichheit des Eigenthums vor ihm entstanden war. Vorzüglich war er aber als Erzieher sehr consequent. Er ging auf den ganzen Menschen und suchte durch Abhärtung des Körpers die Furchtlosigkeit und den Muth sowohl, als auch die Selbstbeherrschung in dem Hange der Griechen zum Vergnügen oder zum Schwazzen herbeizuführen. Die ganze Erziehung war ihm (nach Plutarch C. 16.) zugleich eine Disciplin, eine Uebung in der Folgsamkeit. Er liefs zwischen Lernen und Spielen abwechseln. Bei den Spielen gaben die Alten gewöhnlich die Zuschauer ab, und erregten dabei oft Händel und Zänkereien, um dabei (sagt Plutarch) den Charakter eines Jeden kennen zu lernen, ob er einen kühnen, unerschrockenen Muth besässe und sich nicht zurükzöge im Kampfe. Merkwürdig ists, dafs, indem er den Hang zum Eigenthum und Reichthum einzuschränken suchte, er dennoch zugleich die List und Verschlagenheit in dem jungen Spartaner selbst bis zum heimlichen Diebstahl entwickelte. Die Gewöhnung zum Schweigen regte zugleich ei-

nen lakonischen Wiz auf; Daher die psychologische Antwort eines Spartaners auf die Frage: Warum er den Wein so mässig geniesse? Um nie fremder Vernunft nöthig zu haben.*)

Zweite Periode.

Die Zeit des sich hervorthuenden praktischen Verstandes; — von den Gnomikern bis auf Sokrates, d. i. von 600 bis 400. vor Chr.

Die Beobachtungen erhielten in diesem Zeitabschnitte Erweiterung und wurden vielseitiger; an sie schlossen sich die ersten psychologischen Versuche an. Dem frühern physischen Heroismus folgte ein Zeitalter des geistigen Heroismus; zu den früheren Trieben gesellte sich jezt das Spiel der Phantasie, und diese erwekte ein minder tieferes Gefühl. Die Dichterphantasie, verbunden mit Thätigkeit und vielseitiger Erfahrung, begründete jenen Heroismus, und wie sich in Einem Menschen der Sänger und Dichter, der Seher und Arzt, der Rathgeber und Wahrsager vereinigte, so gab es auch mehr Genies, die zugleich Genien der Menschen wurden, und mehr Originale, die zugleich thätige Menschen, nicht aber Sonderlinge vorstellten. Und

---

*) Ob Lykurgos wirklich so gering von der Menschheit gedacht habe, als es ein Fragment von ihm bei *Stobae. Serm. II. p.* 31. sagt, läfst sich nicht entscheiden.

dies waren sie nicht durch einen höhern Geist, der auf sie und in ihnen wirkte. Liefs aber der Glaube an Bezauberung und Begeisterung auf der einen Seite Verwandtschaft der Geister, selbst der göttlichen und menschlichen, ahnden, so beschränkte er auf der andern Seite doch die Freiheit des Menschen, indem er ihn, (selbst noch in Platon) zum Werkzeug einer fremden unsichtbaren Macht machte.

Die organisirten Staaten fafsten nun Staatsmänner und dabei die erste weitere Welterfahrung und Weltklugheit in sich. Unter den sogenannten sieben Weisen befanden sich gewandte und kluge Männer.

Thales soll, nach *Diogen. L.* 1, 1. 9. zuerst behauptet haben: das Leichteste sey Andern zu rathen, das Schwerste sich selbst zu kennen; so wie ihm das berühmte *γνῶθι σαυτὸν* zugeschrieben wird. Der Ursinn darin war offenbar mehr eine praktische als theoretisch philosophische Seelenkenntnifs, und aus dem Zusammenhange jenes ersten Ausspruchs die Regel gewonnen: Urtheile über dich selbst richtig, d. i. erwäge deine Wünsche und vergleiche sie mit den Verhältnissen. Daher sagte Thales zugleich *καιρὸν γνῶθι.* Tiefere Weisheit lag ursprünglich nicht darin, nicht: lerne dich selbst kennen oder gar begreifen. Noch erschien nemlich der Mensch als ein Unbegreifliches, ein Räthsel.

Bias erklärte Stärke für Werk der Natur, patriotischen Rath als Eigenthum der *ψυχὴ* und *Φρόνησις.* In dem Wünschen für das Unmögliche fand er Seelenkrankheit, *νόσον ψυχῆς.* Doch auch er hegte Mifstrauen gegen die Menschen und sagte: *οἱ πλείστοι κάκοι. Diog. L. 1, 5, 5. 6.*

Von Periander ist die Bemerkung merkwürdig und gehaltreich: αἱ ἡδοναὶ φθαρταί.

Die Fabel und die Handlung in ihr erkannte man früher für sprechender als die Lehre, da sie durch sich und in Jedem redet. Die Aesopische Fabel, sagt Herder, beruht ganz auf der Bestandheit und Consequenz der Natur. Jedes handelt in seinem Charakter und ergibt sich selbst seinen Folgen. Es läfst aber die Fabel die Auffindung eines bestimmten Charakters in den Thieren voraussezzen, so wie man vorher annehmen mufste, dafs in diesen weniger Veränderlichkeit als in den Menschen liege. Menschliche Handlungen trug man auf Thiere über, da man Beide ähnlich fand. So aber trat die Fabel an die Stelle der Gnomen, insofern sie diese in sinnliche Darstellung kleidete und concrete Fälle herbeizog.

Das Gefühl der Menschheit in jener Zeit war nicht allein zarter, sondern auch reizbarer geworden, hier reichlicher, kleinlicher und tändelnder, dort mächtiger, erhabener und überwältigender. Dies zeigt ein Blik auf die Dichter jener Zeit. Die Verbindung der Poesie mit der Erfahrung gab Veranlassungen zu vielen mannichfaltigen und interessanten Ansichten vom Menschen, so wie auch Luxus den Menschen aufgeregt und vielseitiger gemacht hatte.

Wahr und stark sprach Sappho in ihren Gesängen das weibliche Gefühl aus, und stellte in schmelzender Weichheit die Leidenschaften der Liebe und Eifersucht dar. Sie mahlt das Schmachten und Hinsterben, wie die Entzückungen und den Taumel der Liebe lebendig.

Sehr charakteristisch spricht die Stelle des Aristoteles (*Poet. c. 6.*) dafs es drei verschiedene Arten die menschliche Natur darzustellen gebe, so wohl auf dem Theater und in den epischen Gesängen als in Gemälden. Entweder stellt man die Menschen grösser und heldenmüthiger dar, als sie wirklich sind, was Aristoteles schon im Homeros, dann in den tragischen Dichtern, wie im Maler Polygnotos*) fand; oder man zeigt sie schwächer, kleiner und lächerlicher, als sie sind, wie es die komischen Dichter und der Maler Pauson es thaten; oder man stellt sie so vor, wie sie sind. Dies that der Maler Dionysios, welcher nur Nachahmer der sogenannten Natur war. —

Dramen veranschaulichte das Leben der früheren Menschen mit späteren Gefühlen; doch wagten auch schon Satyriker, wie Archilochos, die Geissel zu schwingen.

Pindaros fühlte den Schwung seiner lyrischen Phantasie und erhob dadurch auch den menschlichen Geist hoch; erhaben über das gemeine Ziel, richtete er bei grofsmüthiger Verachtung andrer sinnlicher Triebfedern sein Streben auf den Ruhm. Pythagorisch-Empedokleische Psychologie verband er mit Bildern der Mysterien und sprach hyper-

phy-

*) Von diesem sagt er: ὁ μὲν γὰρ Πολύγνωτος ἀγαθὸς ἠθογράφος. Die gröfste Stärke dieses Malers bestand also in der Ethographie, d. i. in der Kunst die Gemüthsarten, Affecten und Leidenschaften der Menschen auszudrücken. Aristoteles setzt sogar hinzu: ἡ δὲ Ζεύξιδος γραφὴ οὐδὲν ἔχει ἦθος.

physisch über das εἴδωλον der Seele, welches (nach *Fragm. Thren.* 2, 5. Vgl. bei dieser Stelle Heyne) von den Göttern stammt und zu ihnen zurükkehrt. Er spricht übrigens von Wanderungen und Büssungen nach dem Tode und schreibt der Seele im Traume Ahndungs- und Seher-Kraft zu. Natürliches Genie ehrte er hoch und sezte es dem künstlichen Unterricht entgegen. *Ol.* 9, 152—158. *Nem.* 3, 71.

Je mehr die Phantasie geregelter wurde, desto mehr verriethen sich die Dichter als praktische Beobachter des Menschen, besonders bei der Annäherung an Sokrates Zeit. Die Tragödie stellte erhabenere Menschennaturen als selbst die alten Götter waren, mit stärkeren Empfindungen, grösseren Affecten und höheren Gefühlen auf. Das Fürchterliche und Schrekliche ward für den Tragiker Stof, nicht das Abscheuliche. Dennoch fehlten der Darstellung der Leidenschaften die feinen Schattirungen, welche eine philosophische Beobachtung hinzubringt.

Im originellen Aeschylos, in welchem die dithyrambische Orakelsprache noch eben so sichtbar ist als im Pindaros, lebte ein freier und stolzer Geist. Götter und Menschen stellt er kühn dar, und seine Menschen sind kräftig, wenn auch minder liebenswürdig. Mit grellen Farben zeichnet er, und mehr grasse Züge als ausgeführte Einzelheiten. Gewaltige Leidenschaften und Willkühr regt sich in denen, welche er erfüllt vom Gefühle ihrer Selbstgenügsamkeit und angestammten Kraft vorführt. Durch Schreckenscenen erschüttert er mehr, als dafs er das Mitleiden erregt, und das Alles bändigende Schiksal läfst er waltend in Alles eingreifen.

Sophokles, welcher sich als einen durch Genie und Geschmak zugleich vollendeten Menschen zeigt, brachte zuerst Charaktere auf die Bühne, die der Wahrheit treuer und der Natur näher waren. Die Leidenschaften seiner Menschen sind grofs, ohne ausschweifend zu seyn, und diese Leidenschaften entwickelt er mit grosser Einsicht. Mit seltner Anmuth weifs er zu rühren, ob er gleich auch schrekken kann, ohne das Gräfsliche darzustellen. Wie in seiner Darstellung überhaupt mehr Adel herrscht, so hegt er selbst mehr Ahndung von Menschenadel. Aristoteles führt von ihm die Aeusserung an (*art. Poet.* 25.): er stelle die Menschen dar, wie sie seyn sollten (οἵους δεῖ), d. i. mit Wahrheit, welche die allgemeine menschliche Natur und ihre Grundeinrichtung zeigt.

Den sokratisch-philosophischen und sanften Euripides leitete Empfindsamkeit mehr als Aeschylos und Sophokles auf die Kunst zu rühren. Zwar zeichnet er die Charaktere oft zu individuell, doch aber um desto wahrer und mit desto grösserer Innigkeit. Dafs er nicht sowohl Meister in Darstellung der starken und grossen Affecten, sondern eher in den sanften und bemitleidungswürdigen sey, bezeugt schon Quinctilian.*) Seine Menschen äussern Gefühle in allen Beziehungen und mildern die Leidenschaften durch Besonnenheit. Darum ist er so reich an Sentenzen und Reflexionen, die von der Kunst entlegener sind.

---

*) *In affectibus cum omnibus mirus, tum in iis, qui miseratione constant, facile praecipuus. Quinctil. Inst. or. X. 1.*

Die Tragiker schrieben nicht für Frauen; diese aber spielten auch im heroischen Zeitalter und im Homeros eine weit ehrwürdigere Rolle, als ihnen die Tragiker ertheilten. Dies kann eine schwache Seite des griechischen Trauerspiels heissen. Dafs die Athener es selbst fühlten, beweifst die Art, wie Aristophanes den Misogyn Euripides in den Thesmophoriazusen für die absichtliche Verhäfslichung und Leidenschaftlichkeit seiner Theaterheldinnen küssen liefs. Dafs er viele treulose, unnatürliche Weiber aufführt, ist gewifs; dennoch fehlen auch nicht Tugenden ausgezeichneter Heldinnen. (S. *Intpr. ad Troad.* 651.)

Die alte Komödie schilderte die Charaktere zwar nach dem Leben, allein bei ihrem satyrischen Geiste übertrieb sie mehr und lieferte mehr zügellose, lächerliche Carricaturen, als sie treu wiedergab. Auch war ihre Tendenz mehr politisch-republikanisch, mithin einseitige Staatsactionen ihr Inhalt. Auch die mittlere Komödie stellte noch lebende oder bekannte Menschen in ihrem öffentlichen Leben dar, und zwar ganz so, wie sie sich vor der Welt zeigten. Nur seit der Herrschaft der Makedonier, wo der Bürger mehr auf sein Haus eingeschränkt war, wurde der Gegenstand der neuen Komödie mehr das Innre des Menschen, und die Darstellung umfafste häusliche Scenen, Verhältnisse der Väter und Kinder, Weiber und Sclaven.

Dem Aristophanes kann eine weitläuftige Bekanntschaft mit Welt und Menschen, insbesondere ihrer schwachen und lächerlichen Seite nicht abgesprochen werden. Mit durchdringendem Blicke

und beissendem Wizze erspäht und erdichtet er Menschenschwächen, oder travestirt Andere. Auch in ihm liegen Beweise von dem Fortgange der Menschenkunde.

In diese Zeit fallen die einzelnen speculativen Versuche zur Ergründung des Wesens der Seele und die Hypothesen über einige Wirkungen derselben. Es waren sich zwar die ersten Denker so gut als die früheren Dichter der gemachten Erfahrungen, wie des Empfindens und des Wollens bewufst, allein sie dachten nicht darauf, diesen innern Veränderungen, als solchen, nachzuspüren, oder ihren Bedingungen auf die Spur zu kommen. Bei den nüchternern Forschern erhielten die Beobachtungen eignen Geist und Richtung. Der Schaz derselben war freilich noch kein ganz hinreichender, noch weniger ein reiner oder geläuterter Stof; überdies blieb er gröfstentheils noch unbenuzt und unfruchtbar, der ächte Beobachtungsgeist wurde dabei nicht ausgezeichnet begünstigt. Auch die ersten Producte der freien Wifsbegierde und der zufälligen Erfahrung verband man noch nicht in Eins; daher gab es nur Erfahrungsroutine und metaphysische Speculationen, aber keine praktische Psychologie. Doch läfst sich wohl behaupten, dafs die praktische Menschenkunde früher in einer gewissen Vollendung da war als andre Wissenschaften, und selbst Naturkunde; allerdings aber noch nicht als System, oder als Theorie von den Kräften des Menschen. Jezt zeigten sich die ersten psycho-logischen

Versuche, obgleich noch nicht die erste Psychologie. Jene mufsten aber sogleich für metaphysische, statt physischer, Machtsprüche gelten.

Die Hauptrichtung der Beobachtung ging auf das Objective aus. Die äussere Welt war die Sphäre der Beobachter, obgleich anfangs noch nicht als eine so Grosse, wie für uns, sondern nur ein bald mehr, bald minder zusammenhängendes Ganzes. Nur am Aeussern, an den Handlungsweisen wurden die Beobachtungen aufgefafst und konnten daher nur oberflächlich seyn; zogen die Objecte auch die Weiseren an, so waren dies anfangs noch immer Sinnengegenstände und die auffallendern Erscheinungen, welche sich durch ihre Abweichungen von der bekannten Natur von selbst darboten. Die Physik beruhte dann immer auf einseitiger Auffassung und auf Vermischung mit dem Uebersinnlichen. Noch trieb der blindbefolgte Instinct zu stark, um ihn gehörig zu verstehen; noch war die Phantasie ungeschwächt und ungezügelt, noch ihre Empfindungsart zu stark, als dafs die äussere Natur die erste, auch mehr besonnene Betrachtung nicht hätte früher gewinnen sollen, als der Mensch selbst; noch war die Masse von Empfindungen und Leidenschaften zu grofs, um sie zu vereinigen. So wie alles Vorstellen, Begehren den Menschen aus sich heraus zu gehen nöthigte, so war das Fühlen, so lange es sich nicht mit Leidenschaft verband, in ihm allein noch zu dunkel. Das Gedachte wurde Object und man sezte es als ein Reales ausser sich.

Physik und Metaphysik gränzten, in einander eingreifend, und die erste Psychologie verschmolz in

ihren Erklärungen mehr mit der Physik und Medicin, und ward schon dadurch materialistisch, in ihren Grundsäzzen aber mehr mit der Physik, und ward schon dadurch transcendental und dogmatisch. Dennoch waren auch diese verschmolzenen Wissenschaften noch alle in ihrer Kindheit und verwirrten sich eben so, wie sie sich unterstüzten.

Doch diese Richtung auf das (physische und metaphysische) Objective hatte schon darum ihre Vortheile für den menschlichen Geist, weil sie ihm natürlich war. Sollte er sich allmälig von den mythischen Phantasmen, die vor dem erwachenden Verstande immer bedeutungsloser wurden, losreissen, sollte er nicht in orientalische Selbstbeschauungen verfallen, so mufste er seinen Beobachtungs-, wie seinen Forschungs-Geist zuerst an der äusseren Natur und Wirklichkeit bilden und regeln, so konnte er erst von einer äussern Naturlehre zu der innern dringen. Dadurch lernte man etwas Seelenartiges eben sowohl in der äussern Natur als in der menschlichen finden, wie früherhin etwas Geisterartiges; allein eben diese poetische Ahndung von etwas Beweglichem, Belebendem und Anziehendem in der Natur war auch ein Widerhalt gegen den Materialismus, da es zwar nicht über der Natur, wohl aber in inniger und wirksamer Verbindung mit ihr stand. Ja die Körperwelt selbst wurde zu Urstoffen zurükgeführt und in Elementartheile aufgelöfst, welche eine sublimirtere, feinere Materie bildeten, erhoben über die gröberen und sichtbaren.

An ψυχὴ als Welthauch schlossen sich die meisten inneren und äusseren Bestimmungen an.

Schon darum aber wurde die Seele objectivirt, weil sie mit der Gottheit immer ähnliche Prädicate hatte. So wie der Begrif der Seele durch die Phantasie individualisirt wurde, so objectivirte sie der Verstand und sie ward zum Wesen. Sie wurde zunächst als ein Körper behandelt, und dann Specialbestimmungen des Wesens der Seele (wie des Grundwesens aller Dinge), d. i. der metaphysischen Substanz, nicht ihrer wesentlichen Vermögen und Gesezze, gewonnen. Schon war die Frage nach dem Wesen der äussern Dinge ein Schritt über die Natur, in das Reich des Uebersinnlichen, dessen Gränzen aber die Phantasie nicht maafs. Kam man, an sinnliche Eindrücke gewöhnt, noch lange nicht an Unkörperliches und Immaterialität, wenn auch an Unsichtbarkeit, so schadete die gegentheilige Meinung doch jezt weniger, wo es noch keine vollendete Immaterialität gab, und die Seelen noch als mit Dämonen, d. i. noch mit dem Göttlichen verwandt gedacht wurden.

Man liefs sich auf Bestimmung der Substanz (von dem Seyn aus) ein, und nahm die der Gottheit und die der Seele, als Wesen der Geister, mehr oder minder einartig an. Die Substanz der Seele war nun nicht blos etwas Gedachtes, sondern zugleich etwas Physisches, gleichartig mit dem Grundstoffe aller Dinge. Selbst die Erscheinungen des innern Sinnes wurden noch wie die Erscheinungen des äusseren, welche man von jenem noch nicht in ihrer Verschiedenheit auffafste, behandelt, und — die metaphysische Speculation mufste zugleich physisch und so auch materialistisch werden. Merkwürdig ist es, dafs man so spät die Ver-

änderungen selbst im Innern aufzählte und das Veränderliche früh als ein Stehendes betrachtete, dafs man so selbst in dem Materiellen ein Unveränderliches ahnden mufste. Lange blieb der Mensch bei sich selbst ein Fremdling, langehin beachtete er nicht die innere Thätigkeit selbst, die Vermögen des Subjects, die Bedingungen und die Gesezze, nach denen sie wirken, wozu erst mannichfaltige Anwendung gehörte. Einzig fragte man nur: was ist das Subject und woraus besteht es? Dabei blieb es immer Voraussezzung, dafs der Mensch eine fremde, gegebene Seele habe, weil Seele nur das bewegliche und bewegende Leben verblieb.

Von dem ersten Philosophen der Griechen (Thales) an, wurde die nichtmenschliche Natur immer mehr, obgleich sehr langsam, entseelt. Dies war der Kampf der Phantasie gegen die Poesie, und so versezte sich der Mensch von dem poetischen Standpuncte der Phantasie gleich bei dem ersten bestimmtern Gebrauche des Verstandes auf den theoretischen Standpunct. So machte sich es der Mensch selbst schwer, weil er die Schwierigkeiten dieser Untersuchung noch nicht ahndete, wie das neugierige Kind sich an mehr wagt als das wifsbegierige. Es hätte der Mensch dies wohl thun mögen, denn auch die Beobachtung bedarf wissenschaftlicher Leitung; allein jener Standpunct war ein transcendentaler, metaphysischer, auf dem Machtsprüche aus Prämissen von sehr verschiedenem Werthe, Beobachtungen und Dichtungen galten. Der menschliche Verstand, noch so ungezügelt wie die Phantasie, machte einen Sprung bis zu dem lezten Grunde des Seyns, ohne die Mittelglieder

auszufüllen, ohne die innern Erscheinungen oder wenigstens die schon gemachten Beobachtungen zu entwickeln, und ohne die Bedingungen und Gesezze der innern Veränderungen zu erforschen. Das der Vernunft eigne Streben nach dem Unbedingten waltete herrschend vor.

Materie und Geist konnte noch nicht weit geschieden seyn, da noch keine empirischen physikalischen Versuche die Gränzen zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen, zwischen dem durch Sinne Betastbaren und Höhern geschieden hatte. Ja Materie war hier selbst mehr Gedanke als Wirklichkeit. — Dogmatisch wurden die Merkmale der Seele (doch nicht blos als Menschenseele, sondern als Lebensprincip mit Selbstbewegung) vorausgesezt und von den einzelnen Philosophen metaphysisch-dogmatisch und physisch-materialistisch angegeben.*)

Thales.

In Thales finden wir den ersten abstracten Begrif der Seele, als eines beweglichen Etwas. Die ψυχὴ war ihm das Beweglichste und das Bewegung und Leben Mittheilende (κινητικὸν), selbst in den an-

*) Ueber die rationale Psychologie von Thales bis Platon S. Gatterer im: Versuche einer Weltgeschichte S. 194. f. eine Uebersicht. — Ueber die ersten psychologischen Versuche bei den Griechen, in Schmid's psycholog. Magazin, 1 Bd. S. 299. f. Vgl. Dorneddons neue Theorie zur Erklärung der griech. Mythol. S. 124. f. Dieser fand in Thales Hauptsazze sogar das Hauptresultat aller rationellen Psychologie S. 129.

ziehenden Steinen, im Magnet und Bernstein. Sie war das unsichtbare, bewegende und belebende Princip in dem Urwasser, ja die physische Kraft desselben selbst. *Aristot. de anima* 1, 2. — Nach Diogenes von Laerte (1, 33.) dankte Thales seinem Geschicke, dafs es ihm hatte Mensch und zwar Grieche werden lassen, nicht Thier, nicht Barbar. Dies zeugt von der Idee des Menschen als edleren Wesens. So hielt er es auch (nach *Diog.* 1, 36.) für schwer (δύσκολον) sich selbst zu kennen (τὸ ἑαυτὸν γνῶναι) und sprach von Seelenbildung (ψυχὴν εὐπαίδευτος). — Er schritt aber über die Natur hinaus, so wie ihm die erweiterte Anwendung des Begrifs der Seele auf Stein eigenthümlich ist. Vgl. oben S. 158.

Anaximander.

Anaximander verglich die Menschen und Thiere, jedoch blos nach einem objectiven, äusseren anthropologischen Merkmale. Das Thier finde seine Nahrung von selbst, der Mensch könne aber nach der Geburt nur durch Säugung erhalten werden. Diese Beobachtung schien für die Menschen eher ungünstig zu seyn und er benuzte sie wirklich nur zu der Hypothese über den Ursprung des Menschengeschlechts, welche ursprünglich aus Thieren erzeugt worden wären.*)

Anaximenes.

Anaximenes liefs die Seele, welche den menschlichen Körper beherrscht, eben sowohl Luft

*) *Plutarch Quaest. Convival. VIII.* 8. *Plutarch. Plac. V.* 19. *Euseb. Praep. Evang. I.* 8.

(ἀήρ) oder luftartig, wie die Welt von ihrem Hauche umflossen wird, als auch das Princip des Athems im Menschen seyn. Man vgl. *Stobae.* 1, 296 und 56. *Cic. nat. deor.* 1, 10. Dies ist mithin Bestimmung des Stoffes der Substanz der Seele und die Annahme eines Substantiellen, also auch eines Materiellen der Menschen- und Welt-Seele.

Pherekydes.

Pherekydes sprach noch mythisch von der ψυχή. Er liefs das, was bereits Homeros von Odysseus und andern Besuchern des Hades erzählt, den Aethalides vom Hermes als Geschenk erhalten.

Pythagoras.

Mit seiner ausgezeichneten Individualität läfst Pythagoras allerdings Etwas für die Menschenkunde und zwar für die praktische erwarten. Wirklich zeigen auch mehrere Producte der seltnen Thätigkeit dieses grossen Menschen einen tiefen, obgleich noch halb instinctmässigen, Blik in die (reinere) Menschennatur. Er vereinigte in sich noch Theorie und Praxis. Auf Reisen sah er früh schon viele Menschen und fafste Vertrauen zu ihnen und ihren geheim wirkenden Kräften. Sein umfassender Geist war zugleich durch einen mathematischen Kopf geordnet; seine diätetischen und asketischen Einsichten liefsen ihn auf den ganzen Menschen, nach Körper und Geist, sehen und Vieles wirken. Seine Aussprüche wurden Orakel (αὐτὸς ἔφα) und er imponirte wirklich durch seinen Enthusiasmus, wie durch seinen Glauben an einen höhern Einfluſs

und selbst an Magie und Divination. Durch gymnastische und diätetische Einsichten erhielt er dem Geiste der Jünglinge Mäfsigkeit, wie er auch durch das aus Aegypten übergetragene Verbot des Fleischgenusses die Achtung gegen die Thiere erhielt. Er sah ein, dafs durch Thätigkeit und Diät auch die Sinnlichkeit in ihre Schranken trete.

Mit einem scharfen physiognomischen Gefühle verband er einen feinen Beobachtungsgeist, einen feinen moralischen Tact, der überall Harmonieen hörte und suchte, und einen göttlichen Sinn für die höhere Freundschft, die uns in die innige Vertraulichkeit mit Andern sezt. Selbst auf Bezähmung der Affecten drang er, um eine Harmonie der Seele zu erhalten. Er war der erste innre Erzieher (wie Lykurgos ein äusserer) eines vollendetern Menschenkreises, der durch Selbstbeherrschung Andre beherrschen sollte; Erzieher durch die harmonishe Seelen- und Körperdiätetik in Vereinigung, durch ächte Seelenreinigung vermittelst der Künste (Musik) *) und der Arbeit, durch tägliche Selbstprüfung und ächt praktische Selbststärkung des Gleichmuths.

Was uns von Pythagoras Psychologie bekannt ist, macht nur Weniges aus. Die ψυχὴ, welche nach ihm nicht alle Lebendige haben, und

*) Die Kraft der Tonkunst, wandte Pythagoras zur Cur langwieriger, aus Leidenschaften entstandenen Krankheiten an. S. Sprengel Th. 1. S. 304. Anm. 78.

welche von ζωὴ verschieden ist*), sah Pythagoras als einen abgerissenen Theil des gleich unsichtbaren und unwandelbaren Aethers (ἀπόσπασμα αἰθέρος), sowohl des warmen (höhern) als des kalten, an. Aus jenem Wärmestoffe bestand der edlere Theil **). *Diog. Laert.* 8, 28.

Alle lebendige Wesen liefs er entstehen durch Zeugung aus männlichem Saamen, welcher ein Tropfen des Gehirns sey (σταγὼν ἐγκεφάλου), und einen warmen Dunst (θερμὸν ἀτμόν) in sich habe. In der Mutter, nahm er an, bilde sich nun aus dem Gehirne der Körper nach allen seinen einzelnen Theilen, aus jenem Dunste aber ψυχὴν καὶ αἴσθησιν. Dieser Sinn und insbesondere das Gesicht sey ein vorzüglich warmer Dunst; daher man sage, dafs man durch Luft und Wasser sehen könne, weil das Warme von dem Kalten zurükgedrükt werde. Wäre nemlich der Dunst in den Augen kalt, so würde er doch in die ihm verwandte Luft übergehen; allein die Augen sind die Pforten der Sonne (wodurch sie ausströmt). *Diog.* 8, 28—30. Die Annahme von jenen Ausdünstungen aus dem Gehirne aber zeugt wenigstens von Aufmerksamkeit auf das Gehirn, als Ursprungsart der Seele, jedoch noch nicht als Siz der Seele wie Tennemann annimmt (S. 133, a. a. O.) ***).

---

*) *Dicaearch. apud Porphyr.* 19.

**) Nach Tennemann (Geschichte der Ph. S. 133. 136.); nur hätte dann von ihm nicht der Aether überhaupt, sondern nur das θερμὸν als das allgemeine Lebensprincip angesehen werden sollen.

***) Nach *Stobae. eclog. phys.* p. 1105, *Heeren.* soll vom

Die ψυχή, d. i. die Lebenskraft wird, nach Pythagoras, durch Blut (vielleicht durch warmes und, wie bei den homerischen Schatten, Kraft gebendes Blut) genährt. Die Vorstellungen (λόγοι) sind Hauche derselben (ψυχῆς ἀνέμοι). So lange diese ψυχή noch schwach und voll Bewegung ist, so wird sie von ihren Banden (δεσμά), den Nerven und Adern zusammengehalten. Ist sie stärker geworden (ὅταν ἰσχύῃ — nicht, erwachsen, wie Tennemann a. a. O. S. 136 überträgt) und kann sie für sich bestehen und ruhen, dann werden Vorstellungen (λόγοι, — nemlich als ἀνέμοι ψυχῆς) und Thätigkeiten (ätherische Wirkungen, — τὰ ἔργα) ihre δεσμά, das heifst: Verbindungsmittel (nicht mit dem Körper, wie Tennemann angibt, sondern wahrscheinlich: Erhaltungsmittel, dafs sie nicht aus einander geht).

Hier finden wir also ein Erstarken der Seele. Damit aber läfst sich die den Pythagoräern und Platonikern zugeschriebene Behauptung vergleichen: dafs der λόγος (Verstand) auch schon in den eben Gebornen sey, nur ruhe er, seine eigenthümliche Thätigkeit wirke nicht und er werde von aussenher verdunkelt *).

Die Seele selbst dachte sich ferner Pythagoras, — materiell genug und körperartig oder we-

---

Pythagoras und Platon (vgl. *Plat. Timae. Opp.* T. 3. p. 66. *Bip.*) jeder Sinn (αἴσθησις) aus besondern Elementen abgeleitet worden seyn; z. B. das Gesicht aus dem Aether, der Geruch aus dem Feuer u. s. w.

*) *Stobaei Eclog.* 1. 51. p. 792. nach Jamblichos.

nigstens eben so innig mit Körpern zerschmolzen, wie die Gottheit und die Weltseele *), — nach ihrem Ursprunge als Ausflufs der göttlichen (etwa luftgeistigen) Sonne, jenes allbelebenden Elementarfeuers, jenes vollkommenen Brennpuncts im Centrum der Welt, die als ein grosses, harmonisch geordnetes Ganzes betrachtet wurde (daher zuerst κόσμος genannt).

Hier aber finden wir die erste Spur einer Emanation. — In sofern die Seele des Menschen mit der Weltseele zusammenhing, glaubte Pythagoras (oder wohl erst die Pythagoräer, welche Platon kannte; denn auch Anaxogoras sprach nur dunkel darüber, und vom Princip der Bewegung), dafs sie von Aussen in den Körper komme **) (θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν — also nur dieser; wenigstens das, φρόνιμον — ἀθάνατον ***), jedoch nicht grade durch ein Ohngefähr †). —

In der Objectensprache der (spätern) mathematischen Metaphysik der Pythagoräer hiefs die Seele eine Zahl (die sich selbst bewegt), ein Zusammengefügtes, Zusammengepreſstes (vielleicht eine

*) *Ex quo (animo) nostro animi carpebantur. Cic. nat. deor.* 1. 11. Oder: *ex universa mente divina delibatos animos habemus. Cic. de Senect.* 21. Vgl. *Sext. Emp. adv. Math.* 9. 127, 139.

**) *Stobaei eclog.* p. 790. Vgl. *Aristotel. de anima* 1, 5.

***) *Diogen. Laert.* 8. 30,

†) Was schon Tiedemann in seinem Geiste der Spec. Phil. S. 138. gegen Meiners ableugnete.

architectonische Einheit) *). So war ihnen die Welt eine Zahl wegen ihres mathematisch zu berechnenden Verhältnisses, also etwas Geordnetes, Geregeltes, indefs um das unbewegliche Centralfeuer sich alle Weltkörper nach harmonischem Verhältnisse (Sphärenmusik) bewegen. — Nach einigen Pythagoräern sollte die ψυχὴ das die abgerissenen Theilchen in der Luft Bewegende (τὸ τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα κινοῦν) seyn; ja es hielten sie Manche für diese Stäubchen oder Abgänglinge, gleichsam Funken des Sonnenfeuers selbst **).

Aus dem Körper gehen nach Pythagoras die Seelen wieder in den freien Aether zurük ***) und dann wieder in andere, entweder menschliche oder gar thierische Körper †); oder sie schweben, dem

*) Dies wurde von den Pythagoräern selbst verschieden erklärt. S. *Stobaeus* p. 862. *Heeren.* Nach *Plutarch. de animae procer. e Timaeo.* p. 1013. ist es etwas Verschiedenes, das Wesen der Seele durch Zahl zu bezeichnen und die Seele nach einer Zahl zu bestimmen (συνιστάναι). — Erst Xenokrates sagte bestimmt: die Seele sey ἀριθμὸς αὐτοκίνητος (*numerus. Cic. tusc. quaest.* 1. 17. *Stobaeus* p. 795. vgl. p. 862. *Heeren.*

**) *Aristol. de anima* 1. 2. Vielleicht war diese Meinung älter als die Andre vom Bewegungsprincip derselben. Dennoch scheint hier nur von der Weltseele die Rede zu seyn.

***) Vgl. *(Pythag.) carm. aur.* 70. 71.

†) *Aristol. de anima* 1. 3. vgl. *Xenophanes* bei *Diog. Laert.* 8. 4. 14. 36. *Herodot.* 2. 81. *Dicaearch. apud Porphyr.* 19. *Heraclit. apud Diogen.* 8. 4. 5. *Gellius* 4. 11.

dem Körper ähnlich, (als Schatten) in der Luft, daher Hermes als ταμίας ψυχῶν und πομπεὺς, Vertheiler und Geleiter benennt wird, weil dieser aus Erde und Meere die Seelen zusendet, die reinen in die Höhe, die unreinen hin, dafs sie von den Erinnerungen gebunden werden *). Indem die Seele den nothwendigen Kreislauf (κύκλον ἀνάγκης) durchgeht, wird sie an verschiedene lebendige Wesen gebunden **). — Die Seelenwanderung ist aber selbst als Bild hier noch nicht sehr geläutert oder moralisch gedacht, und nur ein angenehmes Versinnlichungsmittel der Unsterblichkeit, für die Pythagoras noch keine Gründe aufstellte ***).

Bei ihm lassen sich die ersten Unterscheidungen der ψυχὴ nachweisen. — Eine Zertheilung der Seele sezt die Anerkennung sowohl Einer, alle menschliche Thätigkeiten umfassenden, Substanz, als auch einer theilbaren Substanz voraus. Bisher hatte man die einzelnen Ausdrücke für Seele, oder Begriffe von Seelenwanderung nicht unter Einen Gemeinbegrif subsumirt. Dies ward nun der Ausdruk ψυχὴ, als Lebensprin-

*) Hier finden wir also eine psychologische Erklärung der Mythen. — Mythisch heifst es bei *Diogen.* 8, 31., die Seele irrt als εἴδωλον um die Gräber.

**) *Diogen. Laert.* 8, 14. vgl. 31. 32. Daher auch die Behauptung der Pythagoräer εἶναι πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεον, und diese hielt man für Dämonen und Heroen, von denen dem Menschen wie den Thieren die Träume und Ahndungen zugeschikt werden.

***) *Cic. Tusc. Qu.* 1, 17.

cip (menschlich und thierisch und vegetabilisch) gedacht.

In dieser ψυχή unterschied man gewisse μέρη (*partes*). Rührt dieser Ausdruk von Pythagoras her, so erhob man sich schon über die allgemeinen Bezeichnungen (wie es θυμὸς, schon bei Homeros, und Andre waren, in die Etwas gesezt wurde) zu integrirenden Theilen eines Ganzen. Hierbei entsteht die Frage: was wohl Pythagoras darunter verstehen konnte? Er konnte darunter verstehen weder besondere Seelen (Geister), denn Seele selbst war damals nur Eins, (eher noch besondere Seelenprincipien, d. i. Wesen von unterscheidbarer Materie, nicht aber verschiedene Ansichten); noch geistige Vermögen in unserm sublimen Sinne, vielmehr verstand er nur verschiedene Acte oder reelle Aeusserungs- (Thätigkeits-) Arten oder Erscheinungen (jedoch nicht im spätern strengen Sinne der Phänomene) *).

Die ersten Unterschiede können natürlich nur die auffallenderen, zunächst hervorspringenderen und einander sehr unähnlichen, ja widersprechenden Erscheinungen in dem Menschen betroffen haben, wie es wahrscheinlich grade solche waren, welche dem ruhiger speculirenden Weisen am ersten befremden, — Bemerkung eines Antagonismus und Schluſs auf verschiedene Seelenwe-

*) Nach Tiedemann a. a. O. S. 133. behauptete Pythagoras reell verschiedene Substanzen, mehr als blosse Vermögen und ausser einander befindliche Theile; dies aber erschliefst er aus der zweifachen Abtheilung.

sen. Aber sie konnten ferner nur die einfachen gewesen seyn, wahrscheinlich also erst nur zweierlei Aeusserungsarten der Seele des Menschen, eine Art von Doppelnatur, nemlich a) eine Thierische, als eine unruhiger Bewegte und blind Fortreissende, — das stärker Bewegliche; und b) eine Göttliche, oder wenigstens dem Menschen mit den Göttern Gemeinsame, also auch ein ruhiger (gleichsam unsichtbar wirkendes) Bewegendes; — das leichter und sanfter Bewegliche.

Hiernach waren ursprünglich nur zwei Hauptäusserungs-Arten angenommen. 1) Das rastlosere, fortgetriebene Begehrungs-Vermögen, (das Gefühl verlor sich immer noch im Affect und in den Neigungen,) Gemüthsbewegungen. 2) Das ruhiger waltende Denkvermögen. Nur wurden beide noch nicht als Vermögen, sondern mehr als verschiedene Seiten eines Wesens, die es nach und nach zeigt, genommen.

In dieser Unterscheidung aber lag auch die Bemerkung von etwas Herrschenden im Menschen, das bald auch als thätig und leidend angenommen wurde.

Noch wechseln in dieser Zeit die Worte und schwanken; und so lange dies statt findet, schwebt der Geist noch frei über der Sprache. Doch sobald diese, die lebendigen Worte des Lebens, zu todten Buchstaben der Schule geworden ist, dann wird selbst der Beobachtungsgeist durch Bilder verdunkelt. Fortan wird nur Eine oder Mehrere von den verschiedenen Sprachbezeichnungen fixirt, diese vorzüglich festgehalten und die übrigen zunächst ihrem Schiksale überlassen. Jene früheren viel umfassen-

den und energischen Ausdrücke werden nun eingeengt und abstract und zu ihrer Zeit erhalten sie ihre Definitionen als Vollendung der Beschränkung ihres früheren Bedeutungsvolleren.

Dafs die Unbestimmtheit der Sprache sich immer mehr verlor, läfst sich schon an sich und noch mehr von dem griechischen philosophirenden Geiste erwarten. Wirklich zeigen sich auch Spuren in der pythagoräischen Dogmengeschichte. So ist zunächst die von Cicero (*Tusc. quaest.* 4, 5.) aufbewahrte Eintheilung der einfachsten Art zu bemerken *): a) *Pars rationis particeps* (vielleicht φρένες) in welcher also Ruhe, Ordnung, Harmonie mit Ruhe (*tranquillitas i. e placida quietaque constantia*) in einem bestimmten Verhältnisse ist. b) *Pars rationis expers* (vielleicht θυμὸς) d. i. nicht sowohl noch die mehr zum Körper gehörige Sinnlichkeit, als die jenem Theile entgegenstrebenden (vernunftlosen) **), Gemüthsbewegungen (*motus turbidi, contrarii inimicique rationis*) ***). So Pythagoras und Platon nach Cicero. Vgl. über diese zwei Hauptzweige

*) Auch Sprengel. Gesch. d. Arz. Th. 1. S. 301. erklärt nur diese zweifache Eintheilung in φρένες und θυμὸς im Gehirne und Herzen für ächt, nach *Plutarch. phys. decret.* 4, 1.

**) Hier erstes Gefühl der Erhabenheit der Denkkraft über die Affecten (Tiedemann sagt: über das Materielle. Th. 1. S. 133. a. a. O.

***) Also nur diese Auffallendsten zunächst, — physischer Hunger und Durst, und Zorn. — Zu den dabei zum Grunde liegenden Wahrnehmungen leitete wohl nicht erst Priesterunterricht, wie Tiedemann. S. 134. meinte.

der Seele noch *Aristoteles Met.* 1, 5. und *Stobae.* p. 874. *).

Hierher gehört ferner die dreifache Unterscheidung der Pythagoräer (deren Bestimmungen man freilich noch das Schwanken ansieht), zugleich für einen praktischen Behuf der Selbstbeherrschung oder Versittlichung (ἀνθρώπου ψυχὴ τριμερὴς *Stobae.* p. 878. oder τριχῆ διαιρεῖσθαι *Diog. Laer.*).

Einige Pythagoräer und namentlich Archytas hatten die Eintheilung **) in a) φρένες, d. i. ohngefähr die (theoretische denkende und höchstens die herrschende) Vernunft oder der Wille (nach Archytas λογισμος) — dem Menschen allein eigen. b) νοῦς — Verstand, vielleicht auch Einbildungsvermögen ***). c) θυμὸς (nach Archytas ἐπιθυμία) — die Begierden oder Affecten. — Diese beiden lezten sind auch den Thieren eigen; also wohl ziemlich hinauskommend auf jene Eine vernunftlose Seele. Νοῦς und φρένες sind im Gehirne (wohl heifst dies: aus ihm stammend), θυμὸς aber als Lebensprincip in der καρδία. Dies sind aber offenbar noch nicht unsere drei Vermögen, sondern nur die roheste erste Anlage dazu.

---

*) Vgl. *Carus de Anaxagoreae Cosmo- Theologiae fontibus* p. 35. n. 72.

**) Nach *Diogen.* 8, 30. Vgl. *Plut. Decr. Phys.* 5, 20. *Stobae.* p. 874. u. f. — Tennemann zweifelte zu rasch an der Aechtheit. S. Gesch. der Ph. Th. 1. S. 150.

***) Archytas sezte ohnehin θυμὸς dafür, nach *Stobäos.* — Der Begrif νοῦς wechselt noch lange bei den Griechen; doch

Archytas soll sogar schon ausser der dreifachen Seele auch (ziemlich aristoteleisch) δυναμεῖς ψυχῆς unterschieden haben *). Solcher Kräfte aber, in dem Sinne von Thätigkeiten wurden anfangs mehrere aufgenommen; daher wir hier finden: 1) eine Körper bewegende Denkkraft (κινητικὴ σωμάτων διάνοια); 2) die Bestrebung nach schönen und guten Dingen (ὄρεξις καλῶν καὶ ἀγαθῶν); 3) Sinn (αἴσθησις); 4) Urtheil oder Glaube (δόξα); 5) Bild oder Darstellung (φαντασία); 6) die erzeugende und ernährende Kraft (oder wohl angeborne Fähigkeit) — φύσις.

Aresas zu Kroton **) schrieb περὶ τῆς ἀνθρώπου φύσεως, wovon noch ein Bruchstük in *Stobaei Ecl. Phys.* p. 846. Fr. 23. aufbehalten ist. Diese Schrift könnten wir uns um so mehr wünschen, da er fast wie Platon, der Politik eine psychologische Grundlage gab und so selbst das Rationale in der Psychologie praktischer zu machen anfing. Auch bei ihm ist die ψυχῆς διακόσμησις — τριχθαδία — oder nachher: μοῖραι τῆς ψυχῆς; und zwar: a) — Νόος — das Unterscheidungsvermögen. Es bewirkt φρόνησιν καὶ γνώμην. Nach S. 854. überredet dies vorzüglich und sezt das Traurige mit dem

---

ist die frühe Wahl desselben merkwürdig. — Meiners Gesch. der Weltweisheit. S. 545. *) zweifelt, ob die Pythagoräer einen gewissen Theil der menschlichen Seele mit νοῦς belegten. Allein schon früher, selbst bei Homeros, geschah dies.

*) *Stobäus.* l. l. p. 878.

**) Vgl. *Heeren de fontibus Stobaei.* p. 173. 174.

Angenehmen in Harmonie *). Diesem stehen nun zwei Abtheilungen von θυμὸς entgegen. — b) θύμωσις (ein neues Wort) bewirkt den mächtigen Trieb (Tapferkeit, Stärke, Begierde) — ἀλκὴν καὶ δυνάμιν καὶ ὁρμὴν **). — c) ἐπιθυμία bewirkt Liebe und Wohlwollen (ἔρωτα καὶ φιλοφροσύνην) und theilt ihre eigne Süssigkeit dem νόος mit.

In eben diesem Bruchstücke sind noch andre psychologische Bemerkungen enthalten. Die Natur des Menschen sey die Regel (κανὼν) alles Rechts und jedes Gesezzes. In sich werde sie ein Jeder finden, wer ihre Spuren suche; denn das Gesez und Recht in ihm sey der Seele Einrichtung (νόμος ἐν αὐτῷ καὶ δίκα, ἃ τὰς ψυχὰς ἐντί διακόσμασις).

Jene drei Kräfte aber sind in ein solches gegenseitiges praktisches wahres Verhältnifs gesezt, dafs das Erste oder κράτιστον anführe, das Niedere oder die Begierde gehorche, das Mittlere aber sowohl herrschen als auch beherrscht werden könne ***). Diese Theile können nicht mehr und nicht weniger

*) Nach *Sext. adv. Math.* 8, 92. sollen die Pythagoräer der Vernunft das Richteramt der Wahrheit übertragen haben.

**) Nach p. 854. ἐμπεπλέμενη μένεος, von Feindschaft lebend, — durch ἐπιθυμία befreundet. — Heeren hätte es nur nicht *iracundia* übertragen sollen. *Cicero Tusc. quaest.* 4, 9. gibt es für Aufbrausen und Aufglühen des entstehenden Zorns.

***) Vielleicht kam er zu dieser so überraschend richtigen Ansicht von Verhältnifs durch die pythagoräische Anschauung der Zahl.

seyn, auch kein andres Verhältnifs, wenn unter ihren Theilen auch harmonisches Verhältnifs statt finden sollte. Solche gute Einrichtung nennt er εὐνομία, wo ein Theil den Andern wechselseitig Dienste leistet.

Merkwürdig ist es, dafs man statt Feindschaft zwischen den verschiedenen und hier noch greller einander entgegengesezten Theilen der Seele zu finden, vielmehr sich einander unterstüzzende Harmonie antrift *).

Von Pythagoras leitet *Sextus Empir.* (*adv. Math.* 1, 303.) die Ahndung der Analogie oder den Grundsaz, dafs Gleiches durch Gleiches erkannt werde.

Menschen und Thiere nahmen die Pythagoräer (nach Tiedemann S. 138.) für einartig; allein nicht ganz so, da die Thiere nicht φρένες haben, wenn sie auch sonst an Einer Substanz Theil nehmen. Nach spätern Nachrichten nahmen sie an, Beide wären von Einem Wesen beseelt, diese schienen uns aber auch nur vernunftlos **).

---

*) Ein andres Fragment finden wir von *Metopi Pythagorei Metapontii Libr.* περὶ ἀρετῆς bei *Stob. Serm.* 1. ἐπεὶ γὰρ τὰς ψυχὰς δύο μέρεα, τὸ μὲν λογιστικὸν, τὸ δὲ ἄλογον. καὶ τὸ μὲν λογιστικὸν ἐντὶ, ᾧ κρίνομες καὶ θεωρεῦμες, τὸ δ' ἄλογον, ᾧ δρμῶμες καὶ δρεγόμεθα. Der Theil, durch den wir Gewalt abwehren, heifst θυμοειδὲς; der Theil aber, der einen eignen körperlichen Zustand begehrt, ἐπιθυμητικὸν. Diesen Theilen folgt nun das Heer der Tugenden.

*) *Plutarch. placit.* 5. 20.

Harmonie war den Pythagoräern hörbar in der geordneten Welt und wichtig in dem Seelenfrieden. — Tugend nannten sie ἁρμονίαν καὶ ὑγίειαν; so wie Ruhendes und Bewegtes Gegensäzze in der pythagoräischen Schule waren.

Von der τύχη, oder dem Geschik leiteten die Pythagoräer (nach *Aristoxenos* bei *Stobae. Ecl. phys.* p. 206. f.) Mehreres ab; sie hielten aber auch einen Theil desselben für göttlich (δαιμόνιον). Durch das Δαιμόνιον würden nemlich die Menschen inspirirt, Einige zum Bessern, Glük, Andre zum Schlimmen, Unglük. Daher Einige, troz der vorhergegangenen Ueberlegung oder Vorsicht, unglüklich würden oder vergeblich strebten. — Eine andre Art oder Gestalt des Zufalls zeige sich in der Erscheinung von zufällig entstandenen angebornen Talenten. Diesem Zufall gemäfs seyen Einige εὐφυεῖς καὶ εὐστόχοι, geschikt und richtig treffend, die immer zum Ziele glüklich kämen; die ἀφυεῖς hingegen, welche die entgegengesezte, ungeschikte Natur (φύσιν βλαπτίκην) hätten, verfehlten das Ziel, indem ihr Verstand (διάνοια) sogar verwirrt würde. Dieses Mifsgeschik sey nicht etwa ἐπισάκτος, späterhin erst von aussen aufgebürdet, sondern σύμφυτος, *cognata.* Nach Alexander (bei *Diogenes* 8, 52.) sollte der Mensch glüklich seyn, (εὐδαιμονεῖν), ὅταν ἀγαθὴ ψυχὴ προσγένηται, wie denn das Wichtigste im Menschen, das Bewegen zum Guten oder zum Bösen sey. Das gröfste Geschenk der Gottheit sey die Liebe zur Wahrheit und Wohlthätigkeit. (*Jamblich. vit. Pyth.* §. 86. *Aelian. Var. Hist.* 12, 59.

Erst spätere Pythagoräer nannten die Zahl vier (Tetraklys) die Vollkommenste und ein Sinnbild der Seele; obgleich auch spätere Nachrichten von Pythagoras selbst sagen, dafs er in der Seele vier besondere Kräfte gesucht habe. (*Plutarch. phys. philos. d.* 1, 3.) Bei dieser Zahl schworen die Pythagoräer. (S. *Porphyr. vit. Pythagor. p.* 189.)

Alkmäon schrieb zuerst eine Physiologie (d. i. *περὶ φύσεως*) und liefs die Seele in steter Bewegung (also doch Thätigkeit) seyn, wie das Göttliche und Ewige, dem sie glich; doch gab er den Göttern ein höheres Wissen, (*Diog.* 8, 5, 2. u. 83.). Nach *Stob. p.* 794. und 796. nannte er die Seele *φύσιν αὐτοκίνητον* (ein sich selbst bewegendes Wesen) *κατ' ἀΐδιον κίνησιν* (nach einer ewigen Bewegung) und deshalb unsterblich und den Göttern nahe, — (wenn auch physisch, doch, da die Sterne lebendige Naturen waren) einen nimmer rastenden Geist. — Nach Sprengel a. a. O. 1, 307. war er der erste vergleichende Anatom. Auch Er fand die vernünftige Seele im Gehirne (*Plut. phys. decr.* 4, 17.).

Dafs Ocellos und Timäos unächte Schriften nichts für diese Philosophen zeugen, hat Tennemann schon erinnert (S. 146.) Ocellus Lucanus nannte den Menschen das zahmste und beste unter allen Thieren (*ἡμερώτατον καὶ βέλτιστον ζῴων.*) Doch hält *Rudolph ad Ocell. Luc. p.* 42., auch dies für eine Glosse. Vgl. *Annotat. p.* 306.

Philolaos, Lehrer des Platon, in Heraklea, nahm an: die Menschen können die (innere) Natur der Dinge, die Endlichen, das Unendliche nur durch die Harmonie erfassen, wenn sie jene Dinge, einen Gegenstand der göttlichen Erkenntnifs, erkennen wollen. Er schrieb περὶ ψυχῆς, woraus ein Fragment bei *Stobaeus p.* 18. zu finden ist. Tennemann wollte (S. 148. Anm.) Zweifel dagegen erregen, weil es zu platonisch sey, aber Platon benuzte ihn doch. Dagegen glaubt Heeren (*de fontibus Stobaei p.* 208.) nur, dafs es wohl περὶ ψυχῆς κόσμου gehandelt habe. Wirklich ist da von einer athmenden Welt, und einer ψυχὴ die Rede, welche das Ganze umgibt bis zum Monde.

Kommen wir auf Resultate über Pythagoras überhaupt zurük, so ergibt sich:

Die Speculation ging noch immer auf äussere, wenn auch höhere (astronomische) Natur, aber doch auch über sie hinaus (auf metaphysisches Verhältnifs), jedoch nicht in dem Menschen, den man zwar beobachtete, aber nicht tiefer erklärte. Vom Himmel nahm der Mensch die Ordnung für seine innre Welt. Diesen Gang begünstigte der mythische Rest. Man versuchte psychologische Erklärungen mancher Mythen.

Die höhere Theorie trennte sich schon durch die Trennung der Zuhörer des Pythagoras in Mathematiker und blosse Akusmatiker weiter vom Volksglauben. Auch trennte er selbst die Arzneikunst mehr von dem religiösen Cultus.

Es ward ferner eine Bestimmung des Wesens der allgemeinen physisch göttlichen ψυχή von ätherischer Natur gewonnen, theils in Angabe der Bestandtheile des Subjects, theils in materialistischer Ableitung desselben aus Naturtheilen, oder Lebens-Aether. — Man gewann die erste Analyse des Subjects, d. i. seiner auffallendsten Wirkung oder Thatkraft.

In astronomischer Beziehung ward die Seele unter dem objectiven Bilde der Zahl, durch welche Alles in der Welt zusammengehalten wird, gedacht, — ein Bild, welches also eigentlich kosmologische Beziehung hatte auf Welt-Seele und das innerlich bestimmte, harmonische Verhältnifs der Welt. Dies Verhältnifs ist, wie wir sprechen würden, auch der Menschen-Seele gegeben. Schon viel und genug war es, dafs Pythagoras ahndete, was auch bald praktisch angewendet wurde. Von ihm rührt selbst schon die Ahndung einer Harmonie des Innern mit dem Aeusseren, die Ahndung eines Seelen-Friedens.*)

Das Gedachte, — die Zahl, — nahm man aber zugleich für etwas Objectives (nach der Objectensprache), aber auch für etwas Reales.

Neben Dichtungen über Präexistenz oder Ursprung der Seele fand sich zugleich Metempsychose der rohesten Art. Doch lag wenigstens darin der Keim von der Idee der Verwandtschaft und Befreundung und Angränzung des Thierischen und Mensch-

*) *Jamblich. vita Pythagor.* §. 94. s.

lichen, auch zugleich die Ahndung einer Abstufung (ob sich gleich erst spät hierüber Deutlichkeit verbreitete.)

In der Seelenläuterung ward das Leben schon ein Reinigungsprocefs, wenn auch noch nicht chemisch, doch physisch-moralisch. Darin lag schon eine Ahndung von Perfectibilität. — Pythagoras praktisches Institut ging durch regelmässige Uebungen auf Ausbildung der Fähigkeiten und ihm verdanken wir die erste Ausführung einer Diätetik des Geistes.

Empedokles.

Empedokles, von Akragant, Wahrsager, Dichter, Arzt und Gesezgeber in Einer Person, (460 J. vor Chr.) läfst sich hier passend anreihen, obgleich die Demokritische und Heraklitische Systeme schon auf ihn einfliessen und er 40 Jahre nach des Pythagoras Tode blühte.

Empedokles philosophirte schon mehr als Physiker. Freundschaft (φιλία) einte ihm die Elementartheile, hob aber eben dadurch das abgesonderte Daseyn der Aggregate auf. Die Freundschaft ist die pythagoräische Harmonie, eine Einigkeit und Einheit, bei der aber alles Mannichfaltige aufgehoben wurde. Dies zeugt von einem Vorschritt, die Freundschaft als eine Naturregel, wenigstens als Naturkraft zu betrachten. Das Werden der Organisation stellt er dadurch dar, dafs er sagte: mechanisch und blind wirken die Naturkräfte in vielen Fehlerversuchen.

Es gab, nach Empedokles, nichts Substantielles ausser den vier Elementen; Streit und Freundschaft waren ihm wirkende Kräfte. Die Substanz der Seele bestand daher aus der Verbindung der vier Elemente, indem das Erkennen auf der Identität des Erkennenden mit dem Erkannten beruht. So war die Seele ihm, nach dem alten Sazze: Gleiches und Gleiches findet und erkennt sich leicht, Kennerin aller Elemente, so wie der Freundschaft und Feindschaft.*) Wenn er aber den physischen Grundsaz annahm: Gleiches wird durch Gleiches erkannt und angezogen, so war dies Erkennen ihm wohl minder blos Empfinden (wie Tenneman S. 252 will, und wie Tiedemann glaubt, dafs er es mit diesem verwechselt habe), sondern zugleich ein Wahrnehmen.**) Der Mensch erkennt, nach seiner Annahme das Feuer durch Feuer, das Wasser durch Wasser, Luft durch Luft u. s. f.***) Darin aber lag wenigstens das Wahre: Es mufs das Subject in einer Verwandtschaft mit dem Objectiven stehen, wenn es ihm verständlich seyn soll.

Die Empfindungen der Sinne erklärte er materialistisch aus Berührungen mit den ausströmenden äusseren Dingen. Hier aber war das Physiologische noch eher an seinem Orte. Seine ἀποῤῥοίαι auf die Sehorgane lassen sich (nach Sprengel) als erste

*) S. Tiedemanns Geist der sp. Ph. S. 256.

**) *Aristot. de Anima. III.* 3. — Sollte dies aber wohl so geheim esoterisch seyn, wie Sprengel a. a. O. 1 Th. S. 326. 2. meint?

***) *Arist. de An. I.* 2. vgl. *Sext. Empir. adv. Math.* 1. 303. 7. 121.

Spur des Skepticism betrachten, den ihm Cicero zuschreibt. Abfliessende Theilchen sollten das Sehen bilden. Dabei sprach er schon von einem innern Lichte der Augen, als von dem eigentlichen Sehorgan.*)

Consequent behauptete er, Blut nährt die Seele und bestimmt auch ihre höhern Regungen. Das in dem Herzen zusammengeflossene (oder es umströmende) Blut ist dem Menschen das Vorstellen,**) d. i. durch die Fluten des sprudelnden Bluts wird die Seele (als Lebenskraft) genährt, in welcher die Gedanken (νόημα) des Menschen am meisten (fühlbarsten, wie die Affecten) sich wälzen. Offenbar liegt hier noch eine mythische Beziehung auf die Bluttrinkenden Seelen der Verstorbenen beim Homeros zum Grunde, wie auch schon Stobäos andeutet.

Uebrigens brauchte Empedokles mit Demokritos die ψυχή auch für νοῦς (*Stobae. p.* 790.)

Da er das Princip des Lebens, des Empfindens und Denkens in die Materie sezte, so kann man ihm keiner Inconsequenz beschuldigen, dafs er aus jenem Seelenprincip gewisse dämonische Naturen entstehen liefs, welche, mit einem feinen ätherischen Körper umkleidet, die Erde umschweben und über ihre Veränderungen walten. — Die Seelen oder Dämonen, nahm er an, waren erst mit der Gott-

---

*) *Aristot. de sensu, c.* 2.

**) Αἷμα ἀνθρώπεις περικάρδιον ἐστι νόημα *Stobae. p.* 1026. *Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem. Cic. Tusc. quaest.* 1. 9.

heit vereint, dann wanderten sie zur Abbüssung der Strafe, namentlich für Mord, auch von Thieren (die er also achtete), als Flüchtlinge und Exulanten dreissig tausend Jahre (ὥραι) durch die ganze Natur, durch Thiere und durch Pflanzen, als böse Dämonen, bis sie sich wieder mit den seligen Göttern vereinigten. Daher erschien ihm das Leben als φυγὴ ἀπὸ θεοῦ (*exilium, fuga a deo.*)*) Er wollte sich sogar selbst erinnern, Pflanze, Fisch u. s. w. gewesen zu seyn. — Seine Pflanzen aber hatten Empfindung und sogar Verstand, und waren völlig gleichartig mit den Thieren.

Uebrigens klagte er, dafs bei der Entstehung der Dinge das Unsterbliche sich mit dem unvollkommnen Sterblichen vereinigen müsse, dafs daher nichts rein und unvermischt sey. — Entstehen und Tod waren ihm nur Bilder, nur Veränderung der Bestandtheile, welche ewig sind, nur eine andre Mischung. Es gibt daher nach ihm keine individuelle Natur.**)

Als Resultat ergibt sich: So materialistisch auch Empedokles geistige Erscheinungen von Elementen und Blut ableitete, so dachte er doch nicht nur von dem Blute höher als wir, sondern stellte auch die Seele (ψυχὴ) als νοῦς und νόημα höher, indem er die ψυχὰς doch als Dämonen, als Unsterbliche, oder wenigstens mit der Gottheit ursprünglich verbunden,

*) Vgl. *Plutarch de Exilio. p.* 607. *de defectu oraculor. Vol. IX. p.* 530.

**) S. die Stelle bei *Plutarch. adv. Colot. p.* 1111.

bunden, den Körper und die Erde aber als Büssungsort ansah. Freilich war dies ein enger Zusammenhang der Seele und des Körpers, aber es wurden doch auch die Menschen nicht blos als physische Körper angesehen, sondern mit einem höhern Princip begabt. Freilich beschränkte er alles Denken über das Sinnliche nur auf das Empfinden; allein er zeigte auch überhaupt einen consequentern Materialismus.

Nach *Plutarch* (*Phys. philos. d. V.* 12. *p.* 113.) soll er schon der Einbildungskraft der Mutter einen Einfluss auf das Geschlecht ihrer Frucht zugeschrieben haben.

Eleatiker.

Bei den Eleatikern finden wir die Trennung des Empirischen von den nun erst erforschten Principien der Vernunft, der Erfahrungswelt, der Erscheinungen von der Verstandeswelt der Noumene, wieder, und die Aufdeckung eines Widerstreites zwischen der reinen transcendentalen Vernunft und der Erfahrung. Hier finden wir die erste Ahndung von der Kluft zwischen beiden Welten.

Statt der Klage ihrer Vorgänger über das physische Uebel und die Unzuverlässigkeit der Menschen, beginnt mit den Eleatikern die erste Klage über die menschliche Natur, jedoch bei ihnen nur in theoretischer Hinsicht über die Kurzsichtigkeit des Menschen im Gebiete der Wahrheit, über die Unzuverlässigkeit der sinnlichen Vorstellungen des Menschen, wozu die Pythagoräer

schon durch Herabsezzung des (weichlichen) Körpers Anleitung gaben.

Allmälig rükt das Innere heraus; man suchte immer mehr Entfremdende, beunruhigende, den Wahrheitsforscher niederschlagende Erscheinungen zu erklären, und die Natur des Menschen mufste auch ein Object des Errathens oder des dogmatischen Absprechens werden.

Die Eleatiker brachten die Entzweiung des Innern durch Reflexion so weit, dafs sie den Sinnen mifstrauten, und nur in dem Allgemeinen des Denkens die Wahrheit suchten. Hier kam, besonders bei Parmenides die Trennung des Sinnes von dem Geiste (durch kalte Reflexion, dem Gemüth entgegengesezt) klar zum Bewufstseyn, und sprach sich im Uebermuthe des Geistes (auch über Volksreligion) und in der Verachtung des Sinnes aus.

Nun begann der Widerstreit alter physischer Voraussezzungen mit metaphysischen Annahmen; es begann eine Ahndung von etwas Festen und von einer Gleichheit.

Xenophanes.

Der erfahrne und reife (alt gewordene), besonnene, nüchterne und dünkellose Xenophanes schwang sich über die Sinnessphäre hinaus zu dem Νόος, als zu dem Verstande, welcher höher und wichtiger sey als das Mannichfaltige der sinnlichen Erscheinungen. Diese Denkkraft (*νοῦς καὶ φρόνησις Diog. Laert. IX.* 19.) war ihm das einzige Reale, die einzige beharrliche Substanz; dennoch war

es nicht reine Denkkraft, sondern ein frei beharrendes Nothwendiges, gleichsam ein Fatum im Menschen. Troz dieser substanzlosen Seele aber, nährte er die Ahndung eines reinen Verstandes, eines Denkens, ob er gleich der Gottheit sinnliche Empfindungen gab, ohne zu ahnden, dafs darin Veränderung liege.

In Xenophanes lag ferner Sinn für das Unwandelbare (eine nothwendige Regel); daher fand er keinen Wechsel und allerdings auch kein Werden und kein Entstehen. Alles was ist, ist ewig und unwandelbar. So verschwanden ihm aber alle Veränderungen, die ihm unbegreiflich waren, ob er gleich selbst in einem gewissen schwankenden Zustande der Erkenntnifs war. Daher wollte er von keiner Bewegung in der Welt, von keiner Geburt der Götter Etwas wissen.

In ihm war die Ahndung eines sich selbst immer gleichen Ganzen und Einen rege. Sogar die Gottheit, geschweige die Seele, war ihm Substanz mit Theilen; denn sie ist das Universum. Eins ist Alles. — Die Seele selbst war ihm ein Hauch (πνεῦμα) oder ein Luftwesen. *Diogen.* 9, 19.

Er bemerkte den Widerstreit zwischen Erfahrung und Vernunft ohne ihn lösen zu können. Von den Menschen sagte er, dafs diese sich nach subjectiver Vorstellung Begriffe von den Göttergestalten bilden, dafs sie die Götter nach ihrer Gestalt geformt haben.

Für die Griechen that er einen grofsen Schritt, wenn nicht die Anthropopathie, doch den An-

thropomorphism, und zwar in den Volksgöttern zu entdecken. Gott selbst hat, nach ihm, mit dem Menschen und mit dessen mühevollem Denken und leidenschaftlichem Streben keine Aehnlichkeit. Dennoch dachte er sich die göttliche Denkkraft der menschlichen gleich.

Parmenides.

Parmenides, der Gesezgeber von Elea, (460 vor Chr.) läugnete nicht, wie Xenophanes, den Wechsel, sondern nahm ihn neben einem Seyn an, konnte also Beide schon als neben einander bestehend vereinen. Er läugnete ferner nicht wie Xenophanes, die Erkenntnifs durch die Sinne, sondern er unterschied diese zuerst von der Erkenntnifs durch die Vernunft (λόγος). Er brauchte zuerst ψυχή in einem höheren Sinne, nemlich für Princip der innern Bewegung.

Die Sinne zeigten ihm allerdings Etwas, jedoch nur das Einzelne; in Hinsicht auf das Ganze trogen sie. Er liefs die Sinne die Dinge darstellen, wie sie erscheinen, nicht wie sie sind; auch fand er, dafs die Menschen den Gegenständen ihre Namen nach dem Scheine (κατὰ δόξαν — Wahrscheinlichkeit) gaben.

Empfinden und Denken hielt er für identisch, *) so wie er die Denkkraft selbst von der Organisation ganz abhängig machte, und sie sogar mit derselben für identisch sezte, indem jede Veränderung in den

*) Dennoch findet Tennemann a. a. O. S. 180. schon bei ihm des Leibniz Vorstellung von der Sinnlichkeit.

Theilen des Körpers ein andres Vorstellen des Menschen hervorbringe.

Der feinere Wärmestof war ihm der Grund der reineren Empfindungen und Vorstellungen (διάνοια), wobei jenes θερμὸν das Kalte überwiegt.*) So sagt er: Alles ist voll von Gedanken (νόημα), weil das ätherische Feuer durch die Natur ausgebreitet ist. Daher leitete er auch sogar den Ursprung der Menschen aus der Sonne ab (wenn beim *Diogen. Laert.* 10, 22. nicht ἐξ ἡλίου gelesen werden soll).

Gedächtnifs wie Vergessenheit soll er aus den mannigfaltig wechselnden Verhältnissen der Wärme und Kälte erklärt haben. Diese Kälte, Finsternifs und Stille, meinte er, nehmen Verstorbene eben so leicht wahr, als lebendige Menschen Licht und Wärme und Schall empfinden.

Zenon.

Zenon aus Elea (geb. bald nach Sophokles um 500 J. vor Chr.) dekte die Schwierigkeiten und Widersprüche in dem empirischen Realism auf und bestritt ihn zur Begründung des eleatischen Intellectualsystems. Er bestritt die Erfahrung durch Schlüsse logischer Art und bewies sogar, dafs sie in sich selbst widersprechend sey, nicht blos wie Parmenides annahm, dafs sie Täuschung der Sinne sey. Er wagte es die Unmöglichkeit der Bewegung darzuthun, da man mit ihr nur Wider-

*) *Stobae. P. I. T. II. p.* 796.

sprüche annehme. So suchte er dem eleatischen Intellectualsystem einzig objective Wahrheit zu sichern. Mit Scharfsinn dekte er die Täuschung der Sinnenerkenntnifs auf und läugnete daher auch einfache Grundtheile, da diese Einheit der Substanzen sich nicht in dem Wahrnehmbaren findet, sie auch im Felde der Sinnlichkeit nie gefunden werden kann. In der Erfahrungswelt kann man also das absolute Eins nicht finden.

Sein Raisonnement gegen die objective Realität der äussern Anschauungen wurde erst spät wieder aufgenommen.

Herakleitos.

Herakleitos der Ephesier (um 500 J. vor Chr.) bildete sich in seiner Zurükgezogenheit von der Gesellschaft mehr selbst, und er konnte von sich sagen: er habe Alles für sich gesucht und gelernt (διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ *Diogen.* 9, 1, 4.). So war er noch mehr αὐτοδίδακτος, der aus sich allein schöpfte, als seine Vorgänger. Ausdrüklich äusserte er, dafs Vielwisserei den Verstand nicht belehrt. Die Inschrift des Tempels zu Delphi: Erkenne dich selbst, hatte auf ihn einen tiefen Eindruk gemacht. Er ward düster, vielleicht auch durch die Zeitumstände und seine Zeitgenossen bewogen. Unter seiner misanthropischen Aussenseite aber dürfen wir ein für alles Gute reingestimmtes Herz ahnden. Bei dem Tempel der Artemis spielte er mit Kindern, da die erwachsenen Ephesier ihm widerstanden. Unstreitig war er ein Mann von Charakter. Sein Verstand hatte ihn früherhin zum

Unentschiedenen, als Jüngling zum Skeptiker gemacht; im Alter ward dieser erste isolirte Denker ein Dogmatiker. Darum ist es nicht wunderbar, wenn er ein grösseres Selbstgefühl als mancher Andre hatte.

Herakleitos hatte die Veränderlichkeit und flüchtige Vergänglichkeit der Dinge tief in sein Gefühl aufgenommen. Reissend schnell sah er Tod auf Geburt folgen und Schlaf an das Wachen ganz nahe gränzen. Ein Alter, sagte er, strebe so schnell hinüber in das Andre, Grösse in Niedrigkeit und Kleinheit, Vergnügen in Schmerz, dafs man kaum die Unterschiede wahrnehmen könne.

Von dieser Erfahrung ging er aus und nannte die Seele τὸ ἀεὶ ῥέον und τὸ ἀεὶ κινόμενον (*Aristot. de anima* 1, 2.). Dennoch scheint er bei diesen ewigen Veränderungen (μεταβόλαι) für die Seele eine Erholung gedacht zu haben (ἀναπαυλὰν ἀπὸ τοῦ μεταβολῆς *Stobae.* 1, 52. *p.* 896. und vollständiger *p.* 906.). In seiner Sprache gedenkt Herakleitos einer ewigen Veränderung, ὁδοῦ ἄνω καὶ κάτω. Da er aber jene Veränderung auf die Seelen übertrug, so liefs er diesen Weg auch die Seelen durchreisen. So nahm er an: Grade das Wandern (μεταβάλλειν) bringe den Seelen Erholung, das Bleiben und Einschliessen an demselben Orte (Körper, nach Heeren) dagegen sey für sie Ermattung und Erschlaffung (κάματος), und so ermüde sie (mache sie krank) das Stillstehen (ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν), Erholung aber gewähre das Auf- und Niedersteigen.*)

*) Auf diese Weise sind Herakleitos Säzze zu deuten. Tennemann a. a. O. S. 220. fafste sie richtiger und nicht so unbestimmt als Heeren zu *Stobaeus* 1, 1.

Die Seele erklärte er für unerreichbar, das Wesen derselben für unerforschlich.*)

Er nahm ferner an: Alles wandelt sich blizschnell in ewigen Flufs, d. i. Alles steht in Bewegung; veränderlich sind alle Dinge, und auch die Seele. Nur Ein Wesen wohnt im All, das sich stets gleich bleibt, welches, selbst unwandelbar, Alles wandelt, — das ätherische Feuer. Alle sinnliche Gegenstände sind in beständigem Kampfe und Wechsel begriffen. Ein flüchtiger Feuerstrom durchfliefst die ganze Sinnenwelt, ist das verwandelnde Princip der Natur, die Quelle aller Veränderungen in derselben. Dieses Unwandelbare kommt der Vernunft gleich, ihm selbst aber ist Vernunft eigen, und es macht im Menschen die Vernunft aus.

Aus dem niedern, uns umgebenden feuchten Dunstkreise, welchem selbst Empfindlichkeit und Vernunft beiwohnt (nach Sextus), flossen die menschlichen Seelen aus. Geschwängert ist die Welt mit Feuerstoffen, welche ausdampfen und in den Menschen dringen. Daher nannte Herakleitos die Seelen selbst (wieder sehr substanziös) Ausdünstungen. Durch die offenen Sinne dringt nach ihm die äussere Luft ein und theilt so ihre Empfindlichkeit und ihre Fähigkeit zu erkennen mit. Bei verschlossenen Sinnen, also schlafend, ist der Mensch gleichsam von dem feurigen Stoffe, der wachend auf ihn einströmt, abgeschnitten. Daher verliert er im Schlafe

*) *Diogen.* 9, 1. 7. Diese Stelle bedarf aber noch mehr Bestimmung. Vgl. Ständlin Gesch. des Skepticismus Th. 1. S. 188.

alles Bewufstseyn und alles Denken*). — So mufste das innere Licht gleichsam von Aussen angezündet werden. Je höher die Seelen zum Aether steigen, je mehr sie sich von dem wässrigen Stoffe losmachen, je trokner sie werden und je freier und geschiedener von der niedern dicken Luft, desto mehr nähern sie sich dem grossen göttlichen Urelement, desto vollkommener werden sie. — Darin aber liegt schon die Ahndung eines allgemeinen Verstandeswesens. Der Mensch, nahm er an, kann das Wahre nur finden, indem er von seinem Individuellen gänzlich abstrahirt und sich im Denken der allgemeinen Menschenvernunft zu nähern strebt.**)

Wird eine Seele feucht, z. B. bei den Trunkenen (also ganz crass materiell), so sah er sie in Gefahr ihre Vorzüge (das höhere himmlische Feuer) zu verlieren, da das ὑγρὸν ihre edlere Natur erstikken und den glimmenden Funken im Menschen verlöschen kann.***)

Herakleitos unterschied nach dem Vorigen schon die Vorstellungen im schlafenden und wachenden Zustande. — Ueber die Träume soll er schon die scharfsinnige Bemerkung gemacht haben, dafs

---

*) *Sext. Emp. VII. p.* 128. *Chalcid. in Timae. p.* 346. *(Lugd. B.* 1617.*).*

**) *Sextus Emp. adv. Math. I.* 131.

***) Dennoch findet Tiedemann a. a. O. S. 206. hier, wie schon bei Pythagoras (s. S. 153.) das Streben, die Seele vom groben Körperlichen zu reinigen. Allerdings ward auch für die Seele eine besondere Substanz angenommen.

im Wachen allen Menschen eine gemeinschaftliche, im Schlafen Jedem seine eigne Welt zukomme.*)

Die vollkommenste und weiseste Seele blieb für Herakleitos die Feuer-Seele, oder die reinste, die gesündeste und die trockenste (αὐη, ξηρὰ, dem ὑγρὸν entgegengesezt,**) — ψυχὴ σοφώτατη καὶ ἀρίστη), d. i. von dem edelsten und reinsten Stoffe — (also substanziös). Diese Seele mufs sich aus den trägen düstern Nebeln des niedern Dunstkreises, aus dem Wasser immer mehr erheben und feuriger, d. i. geläuterter werden.

Im Menschen war also jenes Alles leicht durchströmende, heilige, reine Feuer die Vernunft. Durch diese vermag er das Wahre zu erkennen, und nur durch diese, die sich in der Sinnenwelt selbst erkennt, ist die Erkenntnifs der Wahrheit möglich. — Zwar enthält auch die Sinnenwelt Wahrheit, nemlich jenes unwandelbare Feuer, und das Wahre konnte auch in der Erfahrung erkannt werden, allein nicht durch den Sinn. Den schnellen Wechsel der Veränderungen können die Sinne nicht festhalten; sie trügen uns, und nur die Theilnahme an der Weltseele gibt Erkenntnifs der Wahrheit.***)

Die charakteristische Voraussezzung der älteren Psychologie überhaupt war (wie Buhle S. 20. richtig sagt): Nur das Gleiche kann das Glei-

*) *Clemens Alexand. Protrept. p.* 22.

**) *Galen. quod animi mores seq. corp. temp. p.* 546.

***) *Sext. Pyrrhon. Hyp. I.* 5.

che erkennen; — oder: alles Vorstellen beruht auf der Identität des Vorstellenden und Vorgestellten. Was die Seele erkennt, das mufs sie auch seyn. So war hier diese Voraussezzung das Feuer. Dieses den Menschen vernünftig Machende oder das Princip der Vernunft, — das Feuer erschien offenbar ausser dem Menschen. Von aussen also kommt dem Wachenden Erleuchtung. — Wie sehr haben späthin Theosophen ähnliche Behauptungen übertrieben!

Herakleitos ahndete ferner eine Verknüpfung aller Dinge zu Einem Ganzen und eine Harmonie desselben, zu dem die entgegengesezteste Dinge, wie Dissonanzen zu einem Akkorde, hinwirken. Es gibt, sagte er, ein unveränderliches Naturgesez, ein unwandelbares, — das Fatum (εἱμαρμένη), das zugleich Vernunftgesez ist, welches Alles überwindet, nach welchem sich Alles verändert und zu dem auch der Mensch, sogar schlafend und unbewufst, hinwirkt. — Dennoch spricht er hier schon von einem λόγος, d. i. einer verhältnifsmässigen Proportion oder Natur-Einrichtung, die ihm durch Alles, was ist, hindurchgeht (διὰ τῆς οὐσίας τοῦ πάντος)*).

Eben so hatte Herakleitos eine Ahndung von Antagonism in der Natur überhaupt, indem er Alles durch Zank (d. i. durch Abstossung vom Feuer) entstehen sah — διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα — also durch Gegenwirkung und Harmonisirung, ἐναντιοδρομία. Diesem Naturgesezze des Streites sezte er das der Einigkeit entgegen oder das der

*) *Diogen. Laert. IX.* 8.

Freundschaft, welche alle Dinge anziehe und anzünde, mit sich vereine und eben dadurch in Feuer auflöse; weshalb er auch in seiner dunkeln, halb paradoxen Sprache sagen konnte: Freundschaft zerstört. Moralische Namen wählte er hier für physische Gegenstände, da jenes die Zurükstossungskraft, dies die Anziehungskraft ist. Immer war es aber eine metaphysische Scheidung des Scheins von der Wirklichkeit.

Atomistisch – mechanischer Materialismus.

Leukippos.

Mit Leukippos ward ein Materialismus von den Philosophen, den zweiten Eleaten, angenommen, welcher zwar die Beobachtung erweiterte, doch mit kühnen dogmatischen Schlüssen verbunden war. Ihm verdankt die Philosophie eine gründlichere Forschung über die Natur.

Leukippos (500 J. vor Chr.) erklärte die Erfahrung für das einzige objectiv Reale. Er war der erste consequente Physiker, oder begründete eine Naturwissenschaft, wenn auch zugleich als der erste consequente Materialist und der erste Geisterverbanner. Entscheidend war seine Richtung auf Erfahrung und Materialismus und auf Empfindung des äusseren Sinnes. Mit Hintansezzung des innern Sinnes führte Leukippos Alles auf den äussern zurük, und liefs die Seelenwesen aus runden, warmen, beweglichen Atomen zusammensezzen. So war ihm die Seele selbst ein mate-

rielles aus den unauflösbaren und unwahrnehmbaren Atomen zusammengefügtes Wesen, und namentlich aus runden und den belebtesten, d. i. feurigen Atomen, welche zugleich durch ihre eigne Bewegung andern Körpern leicht Bewegung mittheilten. Darum sprach er von der ψυχὴ als dem Princip der Bewegung, jedoch im prägnanten Sinne; darum war auch ihm die Seele ein feuriges Wesen. Wie seine Vorgänger, ja wie der Volksglaube, fand auch er die Natur der Seele auf Bewegung beschränkt, obgleich diese ihm freilich mehr umfafste, als uns.

Das Unwahrnehmbare der von Leukippos angenommenen Atome und die Erklärung des Lebendigen aus Feuergebendem Stoffe, läfst übrigens bei der damaligen Kindheit der Physik ein Zurükgehen auf die lezten Gründe voraussezzen.

Demokritos.

Demokritos (geb. 460 vor Chr. zu Abdera), Schüler von Herakleitos und Zeitgenosse von Hippokrates, trat als Freund der Natur mit Enthusiasmus auf und zwar noch freier von Aberglauben als Pythagoras, mit dem er verglichen wurde. Für die äussere Physik sammelte er nicht blos Beobachtungen, sondern stellte auch Versuche an. Doch schlofs er, was Leukippos nicht that, schon mehr psychologische Gedanken an, kümmerte sich schon mehr um die höhere Seele, und erweiterte den Begrif von ψυχὴ auf νοῦς oder das Erkenntnifsvermögen. So stellte er Untersuchungen über die Natur der Seele und das menschliche Erkenntnifsvermögen an,

und schrieb daher περὶ ψυχῆς, oder περὶ ἀνθρώπου φυσέως, περὶ νοῦ, περὶ αἰσθήσεων.*)

Sollte für ihn, seinem Systeme nach, irgend eine ψυχὴ seyn, oder Realität haben, so mufste ihre Substanz aus Atomen bestehen, denn es gibt, nahm er an, nichts Reales als Atome und den Raum, in welchem sie schweben. Ihm, dem Physiker, war daher die Seele ein Aggregat von runden oder sphärischen Feuer-Atomen,**) d. i. subsistirend durch die beweglichsten Körpertheilchen, und in allen Körpern fand er Etwas von Seele, da in Jedem Feueratome vorhanden wären.

Diese Atome, fuhr er fort, schweben in der Luft, und durch das Hinathmen derselben wird Leben bewirkt und erhalten (ähnlich den Stoffen bei den neueren Kirwan und Crawfort).***)

In der Luft schweben ferner wunderbare, ungeheure Gestalten, εἴδωλα — Dämonen,†) welche

---

*) *Diogen. Laert. IX.* 7. 46. Eine Menge von Schriften, die ihm beigelegt wird, würde, wenn sie ächt wären, einen Polyhistor verrathen.

**) *Aristotel. de anima I.* 2. Nach *Sext. Empir. VII.* 116. war die Gestalt der Atome rund, die Mischung und Substanz feurig. *Stobaeus p.* 796. *Heeren. Plutarch de decret. philos. IV.* 3. 19. *Cic. de nat. d. I.* 11.

***) *Aristotel. de respirat. c.* 4.

†) Dadurch wurden die alten Dämonen physisch begründet. — *Sext. Emp. ad. Math. IX.* 19. 42. Cicero hat hierbei Alles verworren, wie schon Mosheim gezeigt hat. Demokritos nahm εἴδωλα in einem doppelten Sinne, den Cicero nicht ahndete, ob er gleich verschieden übersezt. Mosheim zu *Cudworth T. II. p.* 144. f. *Gedicke Histor. philos.*

zwar menschenartige Gestalt haben (ἀνθρωποειδεῖς ἔχοντα μορφάς), doch ungleich grösser als der Mensch, ja oft unförmlich grofs sind. Sie lassen sich weit minder zerstreuen als Menschenkörper; ihre Töne und Stimmen aber werden sichtbar. Dem Menschen deuten sie die Zukunft an und enthüllen sie ihm, wie die furchtbaren Naturerscheinungen dem Menschen Religion lehrten. Indem sie sich dem Menschen nähern, bringen sie ihm Glük oder Unglük (daher sie ἀγαθοποιὰ und κακοποιὰ heissen).

Hieraus ergibt sich, dafs Demokritos zwar materialistischer Physiker, aber doch immer noch ein Gläubiger und zwar ein altgläubiger Physiker war, der an Divination, wie an Dämonen glaubte. Die Ableitung der Dämonen aus nächtlichen Traumerscheinungen ist eigentlich schon der erste Versuch einer psychologischen Ableitung der Religion, so wie Demokritos anderwärts die Furcht vor Donner und Bliz hierzu angab.

Von allen Körpern, sagte Demokritos, strömen solche abgeflossene Bilder der Atome (εἴδωλα in dem zweiten Sinne genommen — Idole) aus.*) Diese fallen uns (ἐμπτώσεις *Diog.* 9, 44.), nachdem sie von den Körpern abgeflossen sind, in das Auge, (welches er sich wäfsrig dachte).**) — Als Materia-

---

Ciceron. p. 71. Tennemann nimmt auf diesen Unterschied nicht Rüksicht.

*) *Cic. ad Div. XV.* 16. *spectra, quibus oculi possunt ferire.* Hier hätte Cicero vielmehr *imagines* übersezzen sollen; aber er brauchte *spectrum*, wie die Stoiker εἴδωλον von Vorstellung.

**) Wir würden dafür sagen: Abdrücke der Gestalt der Ge-

list, welcher nur die Körperwelt für wirklich hielt, konnte er sie nicht als Producte der Einbildungskraft und des Verstandes erklären, sondern leitete sie aus der Wirkung der äussern Dinge her; wenigstens suchte er Alles zusammen, was als äussere Bedingung des Innern gelten konnte.

So erklärte er alle sinnliche Vorstellungen aus unmittelbarer Berührung der Körper (wie er mehr auf die physische Entstehung der Eindrücke als auf die psychologischen Bedingungen der Vorstellungen ausging). Was wir Empfinden nennen, nannte er: ein Empfangen von Aussen her gegebener Bilder. — Das Hören erklärte er durch Schalltheilchen der Luft, die sich mit den gleichgestalteten Lufttheilchen in dem Ohre vereinigen, und er kam darin der Physiologie des Empedokles nahe.*) In Hinsicht auf den Geschmak sagte er: die süssen Dinge sind rund, die sauren haben spizze Winkel.**) — Das Sehen geschieht vermittelst des Wassers.***) Durch die verschiedenen Gestalten der Atome werden von Aussen her Bewegungen in dem Augenwasser hervorgebracht. Wie nun jeder durch einen Körper in dem Wasser erzeugter Wirbel eine Weile fortdauert,

genstände, so wie neuere Psychologen von Eindrücken in das weiche Gehirn sprechen; oder — Schemata, welche die productive Einbildungskraft bilde (wobei der sinnliche Ausdruk minder materiell erscheint).

*) *Plutarch. decret. philos. IV.* 19.

**) *Theophrast. caus. plant. VI.* 2.

***) *Aristoteles de sensu c.* 2 *et* 4.

dauert, so dauern im Auge, im Gehör und Geschmacke die Bewegungen auch noch fort, wenn die Gegenstände nicht mehr auf den Menschen wirken. Daraus entstehen Träume, da bei den eingeschlummerten Seelen noch eine gewisse κίνησις und αἴσθησις fortdauert, welche die Stille der Nacht noch lebhafter wahrnehmen läfst.*) Schlaf und Ohnmacht sind Aufhören der Empfindungen mit dem Aufhören jener äussern Einflüsse oder Eindrücke.**) Hier also finden wir schon die Annahme von fortdauernder Seelenthätigkeit im Traume, und wenn auch ein einseitiger Blik in das Vorstellungsvermögen vorherrscht, so zeigt sich doch auch ein Sinn für das Ursprüngliche, ein Sinn für Ableitung, wenn auch aus dem Nächsten, (scheinbar) Gegebenen.

Demokritos stellte den Ausspruch auf: *Poeta non fit, sed nascitur*,***) und dies beweifst die frühe Unterscheidung der Naturgabe. Auch sagte er, dafs Mehrere durch Uebung als durch Natur gut werden.†) —

Aus der Freiheit der Atome von allen wahrnehmbaren Beschaffenheiten schlofs er, dafs die sinnlichen Vorstellungen nicht etwa ein blosser Schein (wie Sextus wollte), sondern dafs sie gradezu trüglich und falsch seyen, und dafs sie uns keinen Gegenstand vorstellen, wie er an sich ist, wenn es

---

*) *Aristoteles de divinat. per somnum c. 2.*

**) *Plutarch l. l. IV.* 8.

***) Uebrigens läugnete er auch vom Dichter: *sine furore* (Extase) *quemquam poetam magnum esse posse. Cic. de div. I. 37.*

†) *Stobaeus Serm. XXIX.* 200.

gleich die Sinne an den Gegenständen wahrnehmen. Was die Sinne wahrnehmen, sagt er, ist veränderlich, und Alles, was die Menschen empfinden, nur zufällige Gewöhnung, wie z. B. der Honig weder süfs noch bitter heissen kann, da er Einigen nur bitter, Andern süfs schmekt.

Der Seelenbegrif erhielt durch diesen Philosophen Erweiterung, und die ψυχὴ (von ihm, dem sogenannten Materialisten) eine erhabenere Bedeutung.*) Er soll sie zuerst mit dem νοῦς identificirt oder verbunden und den Anaxagoras beschuldigt haben, dafs er unter Anderem die Meinung von dem ordnenden νοῦς von ihm genommen (wogegen Anaxagoras Alter streitet). — Da nach seiner Annahme die Atome nicht von den Sinnen wahrgenommen werden können, so erkennt der Verstand allein die Dinge, wie sie sind. Hier werden dann die Bilder von den Atomen der Seele unvermischt gegeben, und es findet sich daher eine doppelte Erkenntnifs, a) eine dunkle (σκοτίη. — ἡ γνῶσις διὰ τῶν αἰσθήσεων *Sext. Emp.* 7, 138.) durch die sinnliche Empfindung, d. i. die sinnliche und veränderliche nach den verschiedenen Subjecten, — und b) eine ächte (γνησίη. — ἡ γνῶσις διὰ τῆς διανοίας, d. i. die Verstandeserkenntnifs, welche zu unwandelbaren Kennzeichen der Wahrheit führen kann.

So fand Demokritos auch das Ideal eines Seelenzustandes. Das gröfste Wohlseyn lag

*) *Aristot. de anima I.* 2. Nach *Diogen. Laert. IX.* 22. soll schon Parmenides etwas Aehnliches geäussert haben. S. auch *Stobaeus l. l. p.* 791.

ihm in der Unerschütterlichkeit vor Furcht (oder Schrecken (ἀθαμβία) und Verwunderung oder Staunen (ἀθαυμαστία). Dies war ihm die wahre Wohl-Gemüthlichkeit (εὐεστώ), — ein Zustand, wo die Seele von keinem Affect gestört, also frei von Affecten sey.*) Ein ruhiges, sorgenfreies, um das Abwesende unbekümmertes, die Gegenwart mit Maafs geniessendes Leben war das Ideal seiner lachenden Weisheit.

Den Siz der Seele, welche er für sterblich ansah (d. h. deren Elemente er nach dem Tode zerstreut dachte), soll er, nach Plutarch**), in der Brust, nach Andern***), in dem Gehirne nachgewiesen haben.

Uebrigens hat uns Stobaeos mehrere einzelne Säzze von Demokritos aufbewahrt, welche merkwürdig sind, und von seinem Blicke in die Natur des Menschen, so wie von der Erweiterung der Beobachtung und von Bearbeitung der Erfahrungswissenschaft zeugen. So würde die Annahme, dafs alle Menschen eine Neigung zu beleidigen, und die Begründung der Gesezze durch diese Annahme, eine Ahndung von nothwendigen Schranken gegen die Willkühr verrathen (*Stobae. Serm.* 139.) — Merkwürdig sind unter Anderen folgende Aussprüche: Leicht ist's das

*) *Diog. Laert. IX.* 7, 45. γαληνῶς καὶ εὐστάθως διάγει.

**) *Phys. decr. philos. IV.* 4. Dagegen Sprengel in Gesch. der Medicin Th. 1. S. 338.

***) *Senec. Quaest. natur. VII.* 24. Vgl. Ith's Anthropologie 1 Th. S. 166. Zweite Ausg.

Unschikliche zu loben, wie zu tadeln; beides zeugt von übler Sitte. (*Serm.* 2. p. 31.) — Die Gränzen des Nüzlichen und Unnüzlichen sind Sättigung (Befriedigung) und Nichtbefriedigung (τέρψις καὶ ἀτερψία. *Serm.* 5, p. 58.). — Grosse Freuden (oder Befriedigung, μεγάλαι τέρψεις) entstehen durch das Anschauen guter Thaten (*Serm.* 5, p. 41.). — Schnell vergeht die Lust (ἡδονὴ), wenn die Begierde erreicht ist. (*Serm.* 18, p. 165.). — Indolenz ist es, geschehenes Unrecht nicht abwenden (*Serm.* 3. p. 40.). — Ἀνδρεῖος — ὁ τῶν ἡδονῶν κρείσσων (*Serm.* 7, p. 18. Vgl. 9, p. 104.) — Gut ist's, das Unrecht nicht einmal wollen.

Hermotimos.

In den Sagen über Hermotimos, den Klazomenier, liegt: 1) die Seele ist Ursache der Bewegung des Lebens; 2) sie vermag den regelmässigen Gang physischer Veränderungen vorauszusagen; 3) sie hat die Kraft sich über den Körper zu erheben, ihn zu verlassen und in dieser Exstase, ohne ihn und ausser ihm Anschauungen und Gehörsensationen zu erhalten und sich ihrer bewufst zu werden. Der Körper wird als Scheide der Seele gedacht *). Ueberdies eröfnet dieser eine ganze Reihe von Schamanen, welche Exstasen und Somnambülen waren.

---

*) S. Fülleborns Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 9. Stk. S. 139.

Anaxagoras.

Anaxagoras (500 vor Ch. geb. 456 in Athen. 425 gest.) erhob sich, in Athen und als Jonier, noch mehr über Aberglauben als Demokritos, durch Aufhebung der Regellosigkeit in der Natur und der göttlichen, wunderbaren Einwirkungen. — Er unterschied sich von Demokritos schon dadurch, dafs er ἀγέλαστος war, ob er gleich mit ihm den Enthusiasmus der Wifsbegierde und der Beredsamkeit theilte. In Athen zeichnete er sich als amtloser und blosser Forscher auffallend aus. Ein sittlicher Held, der seinen Gütern entsagte und grofsmüthig dachte, flöfste er auch dem Perikles hohen Sinn ein. Aristoteles nennt ihn νήφων, den Nüchternen, und wirklich lag in ihm eine über den gemeinen Aberglauben, namentlich in Athen, wunderbar erhabene Seele.

Der Mensch war ihm zwar auch ein Thier, aber das verständigste. Er nannte den Menschen φρονιμότατον τῶν ζώων und dies darum, weil er Hände habe *). Wohl suchte er dabei Etwas in der Organisation **). Hätten die Thiere, sagte er, jenes Organ wie wir, so würde ihr νοῦς auch wie der des Menschen wirken; denn ihnen kommt derselbe νοῦς zu. Stets ist der νοῦς derselbe, mag

*) Vgl. *Aristot. de partibus animal.* 4, 10. *Plutarch. de frat. am. p.* 869. *Reiske. Plutarch. de Fortuna p.* 104. (eine verdorbene Stelle). Schon Sokrates und Aristoteles sezten hinzu, dafs die Vernunft erst über den Gebrauch der Hände entscheide.

**) Vgl. Tennemann Gesch. der Ph. Th. 1. S. 527.

er in einem grössern oder geringern Grade da seyn *).

Anaxagoras fand Etwas, was er (wie schon Homeros) über die ψυχή als Princip der Animalität sezzen konnte. Er stellte zwar auch noch gleichartige Elemente der Körper auf, gab aber zuerst einen bestimmten Namen für das Eine und innre Princip, das Bewegenste und von den Elementen zugleich Unabhängigste, Νοῦς. Doch scheint er wenigstens wie Demokritos und Empedokles oft den νοῦς mit der ψυχή verwechselt zu haben **). — Er forschte genauer nach dem Wesen des νοῦς, der ἄνοια und φρενηρεία, und fand, dafs durch diesen νοῦς allein, nicht durch den Sinn, die Wahrheit entdekt werden könne. Selbst über dessen Quelle und Siz soll er nachgedacht haben ***).

In dem Chaos der Grundtheilchen lagen, nach seiner Annahme, die ἰδέαι παντοῖαι und ἡδοναί, das ist, die Gestalten und Tendenzen der Dinge schon im Keime (σπέρματα). Nach einer langen Zeit von Ruhe brachte endlich eine feinere Substanz, Bewegung und Scheidung hervor, — eine Substanz welche unabhängig, wirksam und sehr viel vermögend, von keinem Dinge bestimmbar ist, vielmehr die feinste und reinste Substanz ausmacht und sich selbstthätig bewegt (αὐτόκρατες). Diese war

*) Νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιος ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. *Symplicius in Phys. Aristot. p.* 33. *b.*

**) S. *Carus de Anaxagoreae Cosmo theologiae fontibus p.* 36.

***) *Censorin. de die nat.* 6.

ein Verstand als Thätigkeit, der νοῦς, ein Naturwesen; denn er wufste nun Alles, ordnete Alles und hat alles Lebendige in der Gewalt (παντῶν ὅσα ψυχὴν ἔχει κρατεῖ). — Dieses Verstandeswesen gab allen Dingen ihre Anlage.

Merkwürdig ists, dafs Anaxagoras diesen Νοῦς zuerst selbst von dem troknen, feurigen und klaren Aether schied, und dafs er auch auf diesen ihn einwirken liefs. Nicht materiell benannte oder bezeichnete er ihn, doch dachte er sich ihn nur verfeinert, nicht ganz immateriell. Und so konnte er sich diese Substanz noch nicht als Kraft und nicht als den bestimmten und von den technischen Gesezzen des Mechanismus freien, unbegränzten Naturtrieb denken, da er doch über die Grundstoffe erhaben war, — sondern als einen Weltgeist, — eine Art von chemischen *Spiritus*, als ein regelmäfsig bewegendes, aber auch zugleich mechanisch scheidendes und ordnendes Princip. Hatte der Νοῦς erst das Chaos gleichsam aus seiner trägen Ruhe aufgerüttelt und in wirbelnden Kreislauf gesezt, dann sonderte der Aether *). Allerdings war es keine ganz fremde Kraft, sondern eine Springfeder in den Welten selbst, ein Princip des Gesezzes in der Natur. Sie soll Alles durchdringen. Daher haben auch die Pflanzen νοῦν καὶ γνῶσιν, so wie die

*) Νοῦς hat Anaxagoras nie als metaphysisches Prädicat des Aethers aufgeführt. Vielmehr ward der Aether das Werk- und Hebezeug des Verstandes durch ihn. Der Aether ist nur ein materielles Substrat, und zwar das feinste, für den Verstand.

kleinern und geringern Thiere *). Hier also finden wir Identität des Geistes, troz der verschiedenen Grade in sich selbst.

Anaxagoras Problem war das Sinnliche, nicht das Uebersinnliche und er wollte nur die schöne Ordnung der Dinge, wie sie sind, erklären. Nach verständig oder zwekmäfsig wirkenden Naturgesezzen sollte erklärt werden, und so that die Philosophie an seiner Hand einen Riesenschritt und er erhob sich zu einem Princip der Gesezmässigkeit. Er faſste zuerst eine teleologische Ansicht der Natur.

Durch Anaxagoras gewann die Physik ein regulatives Princip *a priori* und mit diesem die ersten Faden eines Systems. Von nun an herrschte in der Natur nicht mehr die regellose Willkühr, sondern das Gesez.

Er verbannte sogar und zuerst das Göttliche aus der Natur, um diese in die vollendetste Einheit zu verwandeln. Von Religion findet man auch wirklich nichts in seiner Physik und alles Wunderbare wird darin natürlich erklärt, wie selbst die Sonne. — War er auch noch lange nicht unserm vollständigen Begriffe der Gottheit nahe gekommen, so ward er doch, obgleich ohne sein Wissen, nach Xenophanes Pantheism, erster Theist, sofern er das eine Merkmal in unserm Gottesbegrif — für sich bestehend und von der Materie verschieden — aufstellt. Dieser Beweis war aber zugleich der ei-

*) S. *De An. Cosmotheologiae font. p.* 26. 27.

nes unmittelbaren Bewegers und mittelbaren Ordners, lediglich aus der teleologischen Reflexion, nicht aus dem moralischen Bedürfnisse gebildet.

Dennoch erweiterte er das Gebiet der neuangebauten Metaphysik. Er eröfnete dem Forschungsgeiste in einer gesezmässig entstehenden Natur eine intelligible Welt, und schied eben dadurch zuerst die geistige Welt von der Materiellen, wenn er auch noch nicht einen reinen Vernunftbegrif eines reinen Geistes haben konnte. Durch das αὐτοκινοῦν erhob er den νοῦς weit über sinnliche Einflüsse, wenn auch nicht über sinnliche Eigenschaften. In der Menschennatur ahndete er etwas Höheres, wie sein Freund Phidias den menschlichen Vernunftcharakter auch dem höchsten Gotte und der Athene lieh.

Diogenes — Archelaos.

Aus den Lehrsäzzen von Diogenes, dem Kretenser, welcher sich an die Vorigen anschlofs, gehört hieher Folgendes. Er liefs in dem luftigen Urstoffe πολλὴν νόησιν wohnen, wodurch alle Naturerscheinungen innerhalb ihrer bestimmten Grenzen bleiben. Die ψυχὴ aller Lebendigen war ihm Luft und zwar eine wärmere als die äussere, und eine kältere als die Luft um die Sonne. — Aus der Modificabilität dieser Luft erklärte er dann die Verschiedenheit der νόησις in den Lebendigen. Diese νοήσεις oder Gedanken aber sah er

durch den Umlauf der Luft mit dem Blute in den Adern, durch den ganzen Körper, entstehen *).

Archelaos, aus Miletos, zeigte denselben Materialismus, und weicht von seinen Vorgängern wenig ab. Merkwürdig ists, dafs dieser Physiker das Gerechte und Schöne sich nicht auf die Natur, (φύσις — ursprüngliche Einrichtung) sondern auf das (bürgerliche) Gesez (νόμος) gründen liefs, wie Demokritos und die Sophisten. Hier also finden wir den ersten Gegensaz der Natur und Kunst.

Sophisten.

Die auf Reisen gebildeten Polyhistors, und Zeitgenossen des Sokrates, die Sophisten hatten unstreitig viel Welterfahrung und verbanden mit Gewandheit des Geistes auch viel Menschenkunde, wekten den philosophischen Geist in einem grössern Umfange auch als erste Jugendlehrer, Volksredner und Bildner der Spraehe. Freilich waren sie auch die ersten Wortgrübler und Wortkünstler. Sie suchten eine Kunst des Lebens durch einzelne Klugheitsregeln zu empfehlen und waren als Männer von Welt niehts weniger als pedantische Grillenfänger.

Die (fast jesuitischen) Sophisten, wenigstens Einige, studirten schon genauer die Menschen, wie sie damals waren, erforschten ihre Lieblingsnei-

*) *Diogen. Laert.* 9. *Simplic. in Physica Aristot. p.* 32, et 33.

gungen, wufsten sich an sie anzuschmiegen, und sie durch Schmeicheleien zu täuschen. Die Verschiedenheit der Menschen war auch gestiegen und dadurch räthselhafter geworden. Doch wurde in jenen Zeiten, wo das Volk statt der Aristokraten in mehreren Staaten zu herrschen anfing, schon mehr das bürgerliche Herkommen von der Natur unterschieden, und der Ursprung mancher Einrichtungen, ja selbst des Rechts mehr von diesen äussern Bedingungen abgeleitet. Wie man Gesezliche und Natureinrichtung einander entgegensezte, so brachte man überhaupt die Subjectivität manchen Vorstellungen mehr zur Sprache. So begann man auch psychologische Entstehungsgründe der Idee von den Göttern aufzusuchen, indem man unter Anderm auch in den Gefühlen des Menschen, in dem Schrekken, der Furcht oder Bewunderung, so wie in der Dankbarkeit oder in den Träumen den subjectiven Grund aufsuchte. Daneben wurde die Religion oder der Cultus nicht allein als Werkzeug, sondern auch als Werk und Geschöpf einer willkührlichen Politik betrachtet, ohne zu erwägen, dafs auch die freie Wahl der Vernunft, auch Politik an gewisse Gesezze des menschlichen Denkens gebunden sey. Und wie kamen die Gesezgeber wohl anders zu dem Begriffe von den Göttern?

Dennoch führten die Sophisten auch Untersuchungen über die Gesezze des Denkens ein; leugneten jedoch gröfstentheils ihr Daseyn, indem Alles, was der Mensch sich vorstelle, für ihn, jedoch nur für ihn wahr sey. Sie untersuchten, was an dem Menschen mittheilbar sey und ob die höch-

ste praktische Fertigkeit durch Unterricht beygebracht werden könne, (εἰ διδακτὸν ἡ ἀρετὴ). Dies konnte aber wohl auf Ahndung einer reinen, ursprünglichen Natur führen, so wie man dann eine Art von psychologischer Urgeschichte der Kultur versuchte.

Gorgias.

Gorgias schrieb nach 444. v. C. seine Schrift περὶ Φύσεως, worin er die Gründe aller menschlichen Erkenntnifs umzustürzen versuchte. Wie schon Demokritos anfing, so suchte auch er, die Vorstellung nicht mehr als etwas objectiv Gegebenes zu betrachten, vielmehr sie von den Objecten zu unterscheiden, ob er gleich übrigens die empedokleische Physik annahm. Dadurch dafs Gorgias zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten, zwischen den Gegenständen an sich und unsrer Empfindung derselben unterschied, trieb er den Skepticism aufs Höchste. Die Eleatiker hatten diesen Unterschied zwischen Vorstellungen und den Objecten des Vorstellens nur erst vorbereitet; er erkannte ihn zuerst mit geübterer Reflexion. Er behauptete, die Erkenntnifs des Objectiven und Wirklichen sey nicht mittheilbar. Wir theilen Andern nicht die Objecte, sondern nur die Rede mit. Die Sprache wird durch sinnliche Eindrücke bestimmt, die Rede durch den Eindruk der äussern Gegenstände erzeugt, Benennung einer Farbe, durch den Eindruk dieser Farben. Liesse sich aber auch durch Worte etwas Reales ausdrücken, so bliebe noch immer die Frage: wie der Zuhörer bei den

Worten dasselbe sich denken könne, was der Sprechende sich denke. [Hier bemerken wir einen Beitrag zu einer psychologischen Kritik und Hermeneutik!] Es ist nicht einmal möglich, fährt er fort, dafs zwei einerley denken können, da sie so sehr von einander verschieden sind. Ein und derselbe Mensch hat nicht einmal in einer Zeit, einerlei Empfindungen, sondern empfindet Anders durch das Gehör, Anders durch das Gesicht. Das Hörbare kann nur durch das Gehör, das Sichtbare nur durch das Gesicht erkannt werden. Diese Abweichungen sind noch grösser, wenn man seine gegenwärtigen Empfindungen mit seinen frühern vergleicht. — Brauchte auch Gorgias zur Aufhebung der realen Erkenntnifs meistens nur Trugschlüsse, so verräth die Richtung doch schon eine Ahndung der verschiedenen Individualität. Zugleich erscheint hier die erste Unterscheidung der Vorstellungen theils von den Objecten, theils von den Worten.

Protagoras.

In Protagoras, dem Abderit und Anhänger des Herakleitos, drängte sich Alles mehr zur Subjectivität hin. Ihm schwanden alle Gegenstände, wie dem Idealisten in einer wirbelnden Bewegung (beständigem Werden, nach Buhle), vor dem sich Alles mischt und zerrinnt; wie er nach Herakleitos noch behauptete. Auf diesen Herakleitischen Satz gründete er die Behauptung, der Mensch sey der Maafsstab der Dinge (πάντων χρημάτων μέτρον ἄν-

ἄνθρωπος *), und Alles, was ihm und wie es jedem erscheint, so ist es. Die Wahrheit erscheint ihm nach seinem jedesmaligen Zustande, indem er von Aussen afficirt wird; der Zustand des Menschen aber in Ansehung der sinnlichen Wahrnehmungen ist immer verschieden. Alles Wirkliche und die Art, wie es ist, behauptete also Protagoras, richtet sich nach der Vorstellung eines Jeden, und er hatte in sofern Recht, als Jeder wenigstens seine Vorstellung für reell hält. Nur machte er die Vorstellung zu dem vorgestellten Dinge. Die Wahrheit war ihm immer relativ, nie absolut; das Empfindungsvermögen das Kriterium aller Wahrheit und nicht blos der subjectiven. Und so behauptete er die objective Realität aller Vorstellungen. Wahrscheinlich aber ist es, dafs er es so gefafst habe: Für Jeden gilt das als Wahrheit, was er in jedem Moment dafür hält. So empfindet der Mensch mit gesundem Körper nie das, was dem Gesunden erscheinen kann. Die Beschaffenheit der Empfindungen läfst er aber doch wieder von den verschiedenen Zuständen (Schlaf, Wachen, Wahnsinn, Alter) abhängen, und so empfindet, nach ihm (wie nach Gorgias), derselbe Mensch denselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten verschieden. Der Schlafende z. B. kann nur über das urtheilen, was er in seinem Zustande empfindet, der Wahnsinnige allein kann über das enscheiden, was ihm in dem Wahnsinne erscheint, und ist für sich selbst sogar ein treuer

*) *Plato Theaet.* a. p. 68.

Maafsstab dessen, was ihm im Wahnsinne erscheint *).

Diese idealistische Ansicht der blos subjectiven Vorstellung in verschiedenen Menschenklassen konnte dem Sokrates und besonders dem Platon vorarbeiten. Protagoras selbst aber war ein consequenter Empfindungsphilosoph.

Die ψυχὴ soll er, nach Platon **), für nichts anders als die αἰσθήσεις ausgegeben haben, also für das Empfinden ***).

Prodikos.

Prodikos aus Keos, der Schüler des Protagoras †), erwarb sich zuerst ein Verdienst um die Synonymik der Worte und zwar sogar mit Etymologie verbunden; allein seine Unterscheidungen waren spizfindig und grundlos. Von den Alten sagte er, sie hätten Naturgegenstände, der Nüzlichkeit wegen und aus Eigennuz, für Götter

*) *Sextus adv. Math.* 7, 60.

**) *Diog. Laert.* 9, 51.

***) Meiners in s. Gesch. S. 188. behauptet zu viel, wenn er sagt: Seele war dem Protagoras ein leeres Wort und ausser den Sinnen oder der Fähigkeit Eindrücke von Gegenständen zu empfangen, und sie zu verbinden, gab es ihm in dem Menschen keine vom Körper verschiedene, denkend Substanz.

†) Er schrieb περὶ φύσεως. *Cic. de orat.* 3, 32.

gehalten *). Berühmt machte ihn seine moralische Dichtung: die Wahl des Herakles. (*Xenoph. Mem.* 2, 1.) Diese stellte den merkwürdigen Scheidepunct im Jünglingsalter, wo man aus dem Stande der Unmündigkeit zu dem ersten Gebrauch einer edleren Freiheit übergeht, und zwischen Tugend und Laster zu wählen hat, auf. Er läfst die Wahl in der Einsamkeit zwischen zwei weiblichen, reizend sprechenden Gestalten geschehen.

Kritias.

Kritias, der Tyrann, leitete die Idee einer Strafgottheit von feinern Menschenkennern der Vorzeit her, welche sie erdichteten, um den Pobel durch Furcht zu zähmen. Er ahndete aber dennoch zugleich, dafs die bürgerlichen Gesezze nicht in das Innre des Menschen drängen und verrieth eben dadurch das Bedürfnifs einer moralischen Religion **).

An diese Sophisten schlossen sich mehrere Schüler an. Ein solcher war Kallikles. Dieser kam auf die Ahndung der Gesundheit in der Natur und bemerkte, schwache Menschen machten die grössere

*) *Cicero de nat. deor.* 1, 42. *Sext. Empir. adv. Math.* 9, 18.

**) Ueber Kritias, welcher das Blut für die Seele gehalten und das Empfindungsvermögen für die Seelenkräfte erklärt haben soll, weil die blutlosen Theile des Körpers ohne Empfindung seyen, S. Tennemanns Gesch. der Ph. 1. Th. S. 396. Anmerkung.

sere Zahl aus. Der Eigennuz derselben habe Gesezze gemacht; doch gebe es ein natürliches Recht des Stärkern, den Schwächern zu beherrschen. So erschienen die Staatseinrichtungen als willkührlich; nicht so das Recht und Gesez der Natur, welches die Jugendkraft im Menschen minder lähme. — Er behauptete ferner, man mufs, um nicht ein schwacher Mensch zu werden, vielmehr seine natürlichen Begierden sich frei entwikkeln und sie recht stark werden lassen, und die Vernunft zu ihrer Befriedigung aufbieten, statt sich einschränken zu lassen. Hier findet sich also ungebundener Freiheitsdrang. Und so erschien auch das Moralische als ein durch Politik, Erziehung und Furcht Erkünsteltes!

Es stellen ferner in jenen genufslustigen Zeiten einige jüngere Sophisten die Menschen als ein blos sinnliches Naturwesen mit Bedürfnissen und Begierden ohne Schranken, als willkührlich, auf. Doch eben diese Ausscheidung der Sinne war die erste, obgleich nur halbe, Analyse des Menschen.

Das Zartgefühl der schönen Griechen, verbunden mit einer verfeinerten Kenntnifs der Menschen, konnte endlich auch den physiognomischen Sinn bilden. So in den Künstlern, die sich an die Darstellung der Götter und der Majestät selbst wagten; so in Zopyros.

Resultate der bisherigen, vorsokratischen Menschenkunde.

1. Man beobachtete einige sich aufdringende Erscheinungen, jedoch nicht absichtlich, sondern

zufällig. Immer zog noch das Aeussere des Menschen mehr an als sein Geist. So viele Menschen auch die ältern Philosophen auf ihren Reisen sahen, und in ihrem lebendigen Wirken beobachteten, so wenig sie auch durch Büchcrweisheit noch in einer reinen Auffassung und Beurtheilung der Menschen gestört wurden, so ging ihr Streben doch weit über den Menschen und sogar über dessen Kräfte hinaus. Die Menschen erschienen ihnen nemlich, so wie die ganze wirkliche Welt sehr veränderlich, schwankend und unzuverlässig. Sie suchten daher ein Nothwendiges, ein Leztes in der Natur, und Sicherheit in ihrem Wissen auf. Zwar ging die ganze Philosophie, als Physik auf Wahrnehmung, allein nur auf halbe, da es metaphysische Naturlehre war.

2. Veränderungen wurden mehr ausser, als in dem Menschen anerkannt. Für die Menschen begann einige Aufmerksamkeit mehr in Beziehung auf Wahrheitsforschung, als auf Wahrheitsergründung. Aus einem kosmologischen, d. i. halb metaphysischen, halb physischen Standpuncte entschied man über die Wahrheit und Falschheit der Vorstellungen und erklärte kategorisch, ohne weiter die menschliche Seele zu untersuchen, bald die Sinne, bald den Verstand für die Quelle oder das Mittel der Erkenntnifs, klagte über die Dunkelheit oder Unzuverlässigkeit von jenem und nahm diese für wahr an. Man ahndete die Trüglichkeit der Wahrnehmung, aber man erklärte sie falsch aus Trüglichkeit der Sinne und sprach so seiner eignen Natur Hohn. Geistes-Vermögen und Kräfte der Seele ahndete man noch

lange nicht bestimmt, wenn gleich die Sprache mehrere Ausdrüke für Seele hatte, nur verschiedene Aeusserungsarten bezeichnete man und hatte also mehr die Zeichen und Wirkungen der Seele vor sich. — Da man noch zu wenig beobachtet hatte, so konnte man noch nicht aus verglichenen Vorstellungen die Kräfte abstrahiren, geschweige genau charakterisiren. Daher liefen die Begriffe (die überhaupt nicht einmal von der Erkenntnifs logisch bestimmt waren) von der Sinnlichkeit, wie von der Denkkraft noch sehr in einander. So weit es uns vorkommt, waren die einzelnen geahndeten Vermögen der Seele in dieser Periode: Lebenskraft, Bewegungskraft und Empfindungsvermögen, d. i. Sinn und νοῦς, Verstand. Mit dem Empfinden verwechselte man in dem Streite zwischen Erfahrung und Vernunft das Erkennen eben so oft, als mit dem blossen Denken. Bald räumte man der Sinnlichkeit, bald dem Verstande zu viel ein; bald sollte der Sinn die Gegenstände an sich ergründen, bald dieser sie bis auf ihre Urbestandtheile zergliedern. Das Princip der Psychologie blieb: Nur das Gleiche kann das Gleiche erkennen; was die Seele sich vorstellen (denken) kann, das ist.

Eigentlich traute sich also der menschliche Geist bei seinen ersten Versuchen doch nicht wenig zu; auch gehört zum Denken allerdings eine gewisse Angemessenheit. — Nach der herrschenden Ansicht wurden die Vorstellungen als etwas Gegebenes, nicht als etwas Erzeugtes betrachtet. Daher wurde jede Vorstellung als etwas durch die Natur des Objects Bestimmtes, mithin noch immer als etwas Objec-

tives angesehn. Es wurde fast zu einem allgemeinen Grundsazze, dafs Etwas, was nicht äussere Wirklichkeit habe, auch nicht vorgestellt werden könne. — Uebrigens wurde unter allen Vermögen das Begehrungs-Vermögen am wenigsten beachtet, so wie mehr das Leidentliche als das Thätige des Menschen. Daher entstand die Ahndung der Schwäche und Beschränktheit desselben.

3. Die Seele wurde nicht als Substrat der innern Erscheinungen, nicht nach ihren verschiedenen Aeusserungen betrachtet, vielmehr war die Substanz derselben der Gegenstand der Speculation. Die Seele war substanziös, bestand aus Materie, und aus der Art und Natur dieser Materie leitete man Aufschlüsse über innere Erscheinungen ab. Freilich war dies vollkommner Materialismus, denn auch Körper und Seele waren innigst vereint, nicht geschieden und die Menschenseelen und Thierseelen, ja auch die Pflanzenseelen waren einartig. Es war daher natürlich, dafs man eben sowohl nach dem Ursprunge der Seele fragte, wie man nach dem Ursprunge und der ersten Zusammensezzung aller andern Substanzen forschte.

Dennoch war auch dieser Versuch nicht ohne Frucht. Nicht nur lernte der menschliche Geist a) das Fehlschlagen eines solchen Unternehmens der Bestimmung der ursprünglichen Beschaffenheit und Natur der Seele an sich kennen, sondern b) sie bestand ihm auch aus derselben Substanz, (nicht aus welcher die Gottheit bestand, wie Tennemann in s. Gesch. S. 406. 1. Th. sagt, sondern) aus welcher das heilige Chaos und seine Elemente bestanden, Was-

ser, Luft und Feuer. Es waren c) ihre Bestandtheile doch die edelsten, daher die Meisten aus dem heiligen göttlichen Aether — trokne Feuerseelen, — also aus dem reinsten und feinsten Elemente entsprungen. Erst mufste der menschliche Geist die Analyse der Körper versuchen, und mit der Verfeinerung der Materie oder Elemente verklärte sich zugleich das Wesen der Seele. (Nur möchte ich nicht mit Tennemann a. a. O. geradehin behaupten, die Seele sey Theil oder Ausflufs der Gottheit). d) Der Mensch bildete endlich ein Ganzes, war Eins mit der ganzen Welt, ein Bild desselben im Kleinen. — Das Bemerkungswertheste ist, dafs man durch jenen materialistischen Substanzbegrif der Seele sie dennoch nicht hinderte eine höhere absolute Denkkraft anzuerkennen; ein Beweis, dafs der Materialismus nur eine zufällige Meinung ist, welche nicht zum Wesentlichen gehört, ja welche nichts erklärt.

4. Allerdings versuchte man auch einige Seelenerscheinungen zu erklären, doch nicht als Seelen- sondern als Körper-, höchstens als Naturerscheinungen. Die Erklärung war daher einseitig oder blos materialistisch. Kam man ja auf die Subjectivität des Menschen, nach der sich die Gegenstände verhielten und waren, so vertraten wieder metaphysische Principien die Stelle der psychologischen.

5. Gleich hier zeigte sich also in dem Mifslingen der Philosophie selbst der Mangel einer hinreichenden Psychologie, einer befriedigenden Erkenntnifs der Vermögen und Kräfte des menschlichen Geistes und dessen eigentlichen Wirkungskreises.

So fehlte es (wie schon Tennemann a. a. O. S. 405. richtig sagt) an einem sichern Kompafs. Der Trieb nach Speculation war in Jedem wirksam, aber jeder überliefs sich demselben blindlings. Die Vernunft mufste erst an ihren Speculationen irre werden, die Mannigfaltigkeit widerstreitender Meinungen erblicken, durch die Vorstellungen, die man erst nicht von Objecten unterscheiden konnte und durch die Natur der Objecte unmittelbar bewirkt glaubte, in Verlegenheit gesezt werden, bis sie die Quelle ihrer Irrgänge in sich selbst erkannte und durch Untersuchung der Vermögen und Gesezze des menschlichen Geistes festen Fufs zu gewinnen suchte.

Zuvörderst mufste die verwirrende Speculation durch Sinn für die reine Erfahrung und die Beobachtung der Natur und durch einen gesunden natürlichen Verstand aufgelöst werden. Sodann mufste die anfangs unvermeidliche Verwirrung, da man in der Aussenwelt den Grund aller Seelenerscheinungen in einer fremden Willkühr, sogar den Grund der Tugend selbst zu finden meinte, durch Ergründung der kräftereichen und unabhängigen, und noch mehr der moralischen Natur des Menschen gefunden und erkannt werden, wie man bisher nicht einmal ahndete. Beides geschah durch zwei Genien in ihrer Art. Jenes durch den heiligen Priester der Hygiäa, Hippokrates; dieses durch den heiligen Priester der Musen, Sokrates.

Allmälig näherte sich nemlich früher schon die Medicin der Physik. Aus den Händen enthusi-

astischer und heiliger Gaukler kam sie zu den Philosophen, d. i. zu Nachforschern, welche anfangs esoterisch ihre Diätetik (Lebensregeln) vortrugen. — Dem Priesterorden der Asklepiaden wurde so das Ansehn durch die Pythagoräer getrübt, welche eine strenge Lebensordnung empfahlen. Die heilige Geheimnifskrämerei das Empedokles verachtete Akron von Agrigent und suchte durch Erfahrung allein die Medicin vermittelst seiner Reisen zu erweitern, daher er zuweilen schon als Vorläufer der empirischen Schule angegeben wird. Die Gymnasten führten natürlich auf die erste Diätetik, schon vor Hippokrates. Doch hatten bei den Spartanern noch Sänger und Wahrsager Einfluss, welche Krankheiten durch die Tonkunst (also psychologisch) zu heilen suchten. Endlich verstanden doch die Asklepiaden auch in Kos die Arzneikunde als eine populäre Wissenschaft auszuüben. Dort reinigte diese vollends die Familie der Hippokrate von allen abergläubischen und geheimnifsvollen Gaukeleien, entzog sie aber auch zugleich den Speculationen der Philosophen.

Von den jonischen Tempeln zu Kos und Knidos aus, wo schon früher den Incubationen oder den Heilkräften der Natur der Ausgang der Krankheit überlassen würde, ging die Beobachtung der kranken Menschen aus. Dort, aus den Weihtafeln sammelte Hippokrates seine Erfahrungen.

Hippokrates II., der Zeitgenosse des Sokrates (469. vor Ch. geb. 400 gest.), der koische Arzt,

ward zum Muster des praktischen Beobachtungsgeistes. In ihm lag grösserer Sinn für Beobachtung als für Speculation und seine Hauptmaxime war, dafs die reine Beobachtung und einfache Erfahrung der Speculation (seiner sophistischen Zeitgenossen und der dogmatischen Metaphysiker) vorzuziehen sey. In der Beobachtung, besonders der helfenden Kräfte der Natur, wandte er Genauigkeit an, und bis heute blieb die Beobachtungskunst nach seinen Grundsäzzen die Grundlage der Arzneiwissenschaft.

Hippokrates betrat den Erfahrungsweg als den sichersten, nur ging er weiter als die spätern Empiriker; er zog aus den Erfahrungen auch allgemeine Resultate. Er benuzte eine gewisse (demokritische) Philosophie auch bei der Medicin und war ein philosophischer Arzt durch seine Methode. — Wie bei den Pythagoräern, so findet man auch bei ihm die Vergleichung des Weltalls mit dem menschlichen Körper. Der Siz der Lebenskraft wird in einem seiner Bücher im Herzen, in dem Buche von der heiligen Krankheit der Siz der σύνεσις, des Verstandes, im Gehirne, wie von Demokritos und Diogenes von Apollonia, angewiesen. —

Den Menschen lies Hippokrates aus mehreren Elementen zusammengesezt seyn, daher er Leiden und Schmerz empfinden könne. Wie man vier Elemente in der Körperwelt annehmen müsse, so, sagte er, auch in dem Menschenkörper: Blut, Schleim, schwarze und gelbe Galle. Tiefer wollte er nicht bestimmen, da er sophistische Wortstreitigkeiten hafste. Von Empedokles Elementarlehre

unterschied er sich dadurch, dafs er eine Mischung (κρᾶσις) jener vier Säfte annahm und dieses Humoralsystem für jene vier Elemente gründete. In der thierischen Wärme suchte er (fast wie Diogenes) das Wahrnehmungsvermögen und die Unsterblichkeit.

Ob er gleich sonst nicht Anatom war, so beobachtete er doch die Bildung des Schädels. Das Nervensystem, vollends als Leiter der Empfindung kannte er nicht. — Ueber das Wesen der Krankheiten speculirte er selten, und das Meiste überliefs er der Naturkraft. Die Ursachen der Krankheiten entwickelte er nicht aus Begriffen, ihn leitete zu sehr die Erfahrung.

Sein gröfstes Verdienst bestand in der Semiotik. Wie den Blik, so bestimmte er auch Zeichen der Seelenverrichtung auf das genaueste. Er ward Erfinder der Diätetik, nach Pythagoras vorausgegangenen Lebensregeln, und die Hauptregel derselben war: seiner Gewohnheit zu folgen, wenn sie nicht ganz schädlich war; wenigstens müsse man nur allmälig von einer Gewohnheit zur Andern übergehen. — Dafs die Bewegungen der Natur zum Wohle des Kranken abzwecken, hatte er geahndet. Die Natur, lehrte er, ist der Arzt der Krankheiten.

Von nun an wurden die Aerzte Diener der Natur statt der Gottheit, und lehrten ihre Winke beobachten und befolgen. Diesen einfachen Gang der Beobachtung ahndete Hippokrates grosser Geist; allein lange stand er allein. Er war der Erste,

welcher die dämonischen Krankheiten natürlich (physikalisch und gründlicher) erklärte; von ihm an sank dieser übersinnliche Einfluſs vollends zum Volksglauben herab. Der Weg war gefunden, das Studium der Beobachtung als die sicherste Grundstüzze alles medicinischen Raisonnements zu bearbeiten, und vermittelst der ewigen Wahrheiten der Natur ein Wohlthäter der Menschheit zu werden. — Die Nachfolger des Hippokrates wurden, wie Thessalus und Polybus, Stifter der ersten dogmatischen Schule, wobei sie die Physik des Platon zum Grunde legten.

Sokrates.

Sokrates (geb. 469. vor Chr. 9 Jahr vor Hippokrates, vergiftet 400 vor Chr.) ward unter frühen Entbehrungen und harten Arbeiten*) in dem reichen Athen zu einem schlichten und gerechten, wie zu einem uneigennüzzigen und unbestechlichen Menschen gebildet; die Geschäfte seiner Mutter und seines Vaters flöfsten ihm ein frühes Interesse an der Schönheit des Menschen ein. Doch widersprach vorzüglich sein moralisches Gefühl, als lebhaftes Gefühl des Wohlgefallens und Mifsfallens, der herrschenden Selbstsucht und eben dieses Gefühl, verbunden mit dem Hange, sich von den Aussendingen weg in sich selbst zu verschliessen (was lebhafte Phantasie voraussezzen läfst), und mit jener

*) *Xenoph. Mem. II.* 1. 10.

Selbstbeherrschung jeder Leidenschaft, führte ihn auf das Bewufstseyn seiner selbst, auf Selbstbeobachtung, Selbstkenntnifs und Selbstständigkeit, worauf er auch seine Schüler hinwies. Eben dies aber wekte auch seinen Beobachtungsgeist und lehrte ihm, dem sein Charakter die Richtung gab, auf der er ganzer und reiner Mensch wurde, auch Andre glüklich treffen. Ohne gereiset zu seyn, fand er schon in Athen ein Bild der grossen Welt im Kleinen, aber auch freilich eine verweichlichte Menschheit. Gern war er unter mehreren Menschen; daher traf man ihn des Morgens meistens auf öffentlichen Plätzen. Dort und überall lernte er schon kranke und unnatürliche Menschen kennen, wie sinnlich Verfeinerte, prahlerische Eitle und Gewinnsüchtige. Doch er stand über ihnen, als Freier über den Sclaven, und so mufste er stehen, der die Leidenschaften in Ketten sah, ohne in sie selbst geschmiedet zu werden. — Der Umgang mit Jünglingen, mit Handwerkern und gebildeten Frauen (Hetären) konnte in Sokrates Allseitigkeit und feine Urbanität des Atticism bringen, wie sich schon zu Perikles Zeit eine Gewandheit des Umgangs bildete.

Immer heiter und gutmüthig vereinte sich in ihm alles zum reinsten Beobachter. Mehr als die Natur, welche ihm jedoch um des Menschen willen da war,*) und von welcher er übrigens eine schöne teleologische Ansicht nahm, zogen ihn die Menschen an. Daher suchte er auch in der Natur minder das Aeussere, geschweige ihren Ur-

*) *Xenoph. Mem. IV.* 3. 10.

sprung, sondern den Geist der Ordnung und Stetigkeit, und fand in ihr das wieder, was er schon in sich gefunden hatte. In der Menschenwelt aber zog ihm vorzüglich das Handelnde und das Höhere an. Ob es ihm gleich am wenigsten an Beobachtungsgeist fehlte, so beobachtete er doch mehr für das praktische Leben als für die Schule. Seine Menschenkenntnifs ging in die Fertigkeit der glüklichen Menschenbehandlung über, wie alle seine Untersuchungen auf die Anwendbarkeit ausgingen. Er wufste daher in Jünglingen, wie in sich selbst, eigen gewordene Richtungen zu entdecken und zu wecken, wie in Platon und so vielen seiner Schüler. Wenn er sich auch gewissermassen in den irregeführten jungen Alkibiades geirrt haben sollte, so achtete er zu sehr den eigenthümlichen Genius von Jedem, daher er auch so sehr verschieden denkende Schüler hinterliefs. Vieles wollte er sich nicht verdeutlichen, wie die Träume; Vieles konnte er nicht, wie den Genius. Die Pädagogik erschien ihm schon als eine geistige Accouchirkunst, mithin als blosse Nachhülfe. — Durch ihn, der zugleich als sein Genius, mithin auch als sein Genie angesehen werden mufs, grif er zugleich seinem Zeitalter, das noch auf dem Wege zur psychologischen Cultur war, vor, wie Platon und Andere. Und auch hier führte das Geniale zur Wissenschaft. Sokrates erklärte für das wichtigste Studium des Menschen immer den Menschen selbst.

Sokrates war wohl der erste, sich selbst erziehende, und zwar besonnen erziehende Grieche; sein Dämon war sein geschäztester Lehrer,

der nur mit der befestigten Selbst- und Menschenkenntnifs im Alter mehr schwieg.

Der einfache Schlüssel zu seinem Vorschritt in der Menschenkunde war die Entwiklung seines moralischen Selbstbewufstseyns, und zwar eine sehr frühe Entwiklung. Daher war es etwas Gewöhnliches, ihn auf einer Stelle fixirt in Nachdenken verloren zu finden. Daher hatte er mehr Sinn für moralische Selbstbeschauung als für ein zerstreutes Beobachten der Menschen, die er dann aber auch wieder nicht in der Einsamkeit, sondern im wirklichen Leben aufsuchte. Doch auch an diesen nahm er nur darum ein hohes Interesse, weil er selbst von eigennüzziger Rüksicht frei und sich seiner selbst bewufst war. Daher sprechen fast alle seine Rathschläge und Ueberzeugungen aus, dafs der Mensch, wo nicht Alles, doch Vieles könne, was er wolle, wenn er's nur recht anfange. Er hatte jenes feine Gefühl des zartesten Merkens auf sein Inneres und auf das, was es aussprach, seine Stimme; er betrachtete diese als ehrwürdig; daher das Merken auf eine innre höhere Natur. So lernte er sich selbst verstehen, und das alte γνῶθι σαυτὸν, welches er bei seiner einzigen Reise, in Delphi am Tempel fand, oder als Orakel erhielt, in einem höhern Sinne fassen und besonders moralisch interpretiren, so wie jene Inschrift auf ihn einen ganz eigenthümlichen Eindruk machen mufste. Das was er hier für die moralische Cultur empfahl, wurde von nun an zugleich für die theoretische gültig.

Ueber diese Selbstkenntnifs verbreitete er sich öfterer. Zu ihr verhalf er manchen anmassen-

den, wie zu bescheidenen jungen Mann.*) Einem jungen eiteln Autodidaktos fragte er, ob er nie an einem Orte des Delphischen Tempels die Inschrift gesehen: γνῶθι σαυτὸν d. i. ἐπισκόπει σαυτὸν, ὅσις εἶης.**) — Dann wurde von ihm beachtet, worin die Selbstkenntnifs bestände, ob in der Kenntnifs des Namens oder der Brauchbarkeit eines Mannes, der Stärke oder Schwäche, Trägheit oder Flüchtigkeit, wie bei einem Pferdekäufer. Wer nicht sein Vermögen kennt, sagt er, der kennt sich selbst nicht. Die, die sich selbst recht kennen, kennen auch ihre Nothwendigkeiten (τὰ ἐπιτήδεια ἑαυτοῖς — also wenigstens einige Art von Bedürfnisse, ὧν δέονται — καὶ διαγιγνώσκουσιν, ἅ τε δύνανται καὶ ἃ μή). Dadurch verschaffen sich die Menschen Vortheile, indem sie das vollbringen, was sie verstehen, und sich das zu verschaffen suchen, was sie bedürfen. Eben so verschaffen sie sich auch durch den Gebrauch Andrer Vortheile, indem sie sie zu prüfen im Stande sind (διὰ τοῦτο δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους δυνάμενοι δοκιμάζειν). Die aber ihr eignes Vermögen verkennen (διεψευσμένοι τῆς ἑαυτῶν δυνάμεως), die kennen weder, dessen sie bedürfen, noch was sie thun, noch gelingen ihre Unternehmungen. So wenn Staaten ihre Kräfte nicht kennen (ἀγνοήσασαι τὴν ἑαυτῶν δύναμιν) und sich mit Mächtigern in Krieg einlassen, verfallen sie aus der Freiheit in Sclaverei. Endlich legt er die Mittel der Selbstkenntnifs dar, oder zeigt, wo

*) *Xenoph. Mem. III.* 7. 9.

**) *Xenoph. Mem. IV.* 2. 24. f.

man das ἐπισκοπεῖν ἑαυτὸν anfangen müsse; — nemlich von Kenntnifs des höchsten Gutes.*)

Praktische Selbstbeherrschung war mit der Selbstkenntnifs unmittelbar verbunden. Daher war sie ihm die Basis der Tugend (ἐγκράτεια).**) Wer von den Lüsten des Körpers (ἡδοναὶ σώματος) beherrscht wird, sagte er, ist ein Sclave dieser Begierden, des Schlafes u. s. w.***) Der Sclave der körperlichen Lüste ist nicht blos an Körper, sondern auch an der Seele schlecht beschaffen (ταῖς ἡδοναῖς δουλεύων, αἰσχρῶς διατεθείη καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν). Jene Enthaltsamkeit mufs aber vor allen in der Seele gebildet werden;†) doch sie ist auch die Quelle des gröfsten Vergnügens, eines süssern Schlafs, eines angenehmern Genusses. — Wer freiwillig hungert oder durstet, kann essen und trinken wenn er will, wer dagegen dies nur nothgedrungen erträgt, kann nicht aufhören, wenn er will.††) — Sokrates hatte die Gefahr der Leckereien und der Weichheit und die Vortheile einer Abhärtung des Körpers sehr bemerkt. Er widerrieth, ohne Durst zu trinken und ohne Hunger zu essen, denn dies schade sowohl dem Magen als dem Kopfe und der Seele;†††) daher er im Scherze sagte, er meine,

---

*) Den Mangel der Selbstkenntnifs bei dem Wahne des Besitzes derselben, sezte er dem Wahnsinne am nächsten. *Xen. Mem.* 3, 9. 6.

**) *Xenoph. Mem.* 4, 4. 9.

***) *Xenoph. Mem.* 1, 5.

†) *Xenoph. Mem.* 1, 5. 4.

††) *Xenoph. Mem.* 2, 1. 18.

†††) *Xenoph. Mem.* 1, 3. 6.

die Kirke, welche mit solchen Menschen speiste, habe sie dadurch zu Schweinen gemacht. Auch hielt er dafür, dafs der Mensch die Affecten, z. B. die Furcht beherrschen könne, wie die sinnliche Liebe durch Vermeidung des Anbliks der Schönheit, der Berührung des Kusses. Immer erkannte er in den ἡδοναῖς heimliche Despoten.*)

Um seine Ansichten von den Menschen überhaupt rein zu erhalten, merken wir zugleich auf seine Beurtheilung der Thiere.**)

Sokrates warf die Frage auf: Wie unterscheidet sich der unenthaltsame Mensch wohl von dem ungelehrigsten, unwissendsten Thiere?***) Dagegen heifst der Mensch ein schönes und blühendes Thier, weil sein Umgang und Kufs Andere gleichsam vergiftet.†)

Man mufs, sagte er zur Theodota, den Menschen κατὰ φύσιν und recht zu fassen wissen. Denn mit Gewalt kannst du einen Geliebten weder fangen noch festhalten. Dieses Thier (Wild) kann vielmehr nur durch Schmeichelei gefangen und festgehalten werden††) (τὸ θηρίον τοῦτο).

---

*) *Xenoph. Oecon.* 1. 20.

**) *Xenophon* nannte Handlungen, welche das Völkerrecht beleidigen, θηρίων, μὴ ἀνθρώπων. *Anab.* 5, 718. Er sagte ferner, dafs Mancher an Seelenschwäche den schwächsten Thieren gleich sey. Man sehe auch dessen Vergleichung der Thiere und Menschen *Hipparch.* 4, 18.

***) *Xenoph. Mem.* 4, 5. 11.

†) *Xenoph. Mem.* 1, 3. 13.

††) *Xenoph. Mem.* 3, 11. 11.

Menschen waren ihm von Natur, an Körper und Seele vorzüglicher als Thiere:*) — 1) an Körper — denn sein Bau ist, (wenn auch noch nicht Organisation) geeigneter zur Hervorbringung von etwas Künstlichern als die Thiere. Es haben nemlich a) die übrigen kriechenden Thiere nur Füsse, womit sie gehen können, der Mensch aber auch Hände erhalten, welche das Meiste von dem bewirken, wodurch er vor jenen glüklicher ist. So sprach schon früherhin Anaxagoras. Doch erhellt aus der Folge, dafs Sokrates weiter als Anaxagoras ging (wofern wir anders vor Anaxagoras genug wissen), indem er wohl ahndete, dafs es die Hände nicht allein thun, da, wer sie hat (wie etwa der Affe), aber dabei ἄφρων ist, gar nichts Besonders besizt. Eigenthümlich ist aber auch b) die Einrichtung (also doch eine Art von Organisation) der menschlichen Zunge, welche durch verschiedene Berührung des Mundes die Stimme articulirt (ἀρθροῦν τὴν φωνήν), und dadurch Alles, was wir wollen, anzeigt. Hier irrte sich Sokrates, wenigstens hätte er auf sie allein so wenig als auf die Hände allein bauen sollen, da dies höchstens die Bildung eines solchen Tones erklären kann, und da sonst die Papageyen einen gleichen Vorzug hätten. Aristoteles ging daher tiefer ein in den Vernunftgrund der Sprache. Doch kommt Sokrates auch diesem nahe.**)

---

*) φύσει καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ κρατιστεύοντες. *Xen. Mem.* 1, 4. 14.

**) *Xenoph. Mem.* 4, 3. 11.

B. Ausgezeichnet ist ferner des Menschen Stellung. — Nur der Mensch hat eine aufrechte Stellung (θεοὶ μόνον τῶν ζώων ἄνθρωπον ὀρθὸν ἀνέστησαν). Diese macht aber, dafs er weiter vor und über sich blicken und weniger Schaden nehmen kann.

C. Ferner die Lage seiner Sinneswerkzeuge — Sein Gesicht, Ohr und Mund sind höher gestellt.

D. Die Naturtriebe. Kein Thier hat einen permanenten Geschlechtstrieb; der Mensch erhielt diesen Reiz ohne Beschränkung auf Eine Jahreszeit bis ins Alter hin.

Verschieden sind Menschen und Thiere 2) an Seele. Das gröfste ist (§. 13. μέγιστον), dafs die Gottheit dem Menschen die vorzüglichste Seele einpflanzte (τὴν ψυχὴν κρατίστην ἀνθρώπῳ ἐνέφυσε). Sie ist die vorzüglichere, indem a) keines Andern lebendigen Wesens (ἄλλου ζώου ψυχή) Seele die das Gröfste und Schönste ordnenden Götter in ihrem Daseyn wahrnimmt, b) indem kein andres Geschlecht, als die Menschen, Götter verehrt, c) und indem keine Seele als die menschliche geschikter ist (ἱκανωτέρα), sich vor Hunger, Durst und Kälte zu schüzzen oder Krankheiten abzuhelfen, oder Stärke zu üben, oder für die Erlernung, (μαθήσις,) zu arbeiten, oder des Gehörten, Gesehenen und Erlernten geschikter sich zu erinnern (διαμεμνῆσθαι). — So werden nur erst einzelne Erscheinungen aufgeführt, aber noch nicht auf Eine zurükgeführt und von dieser abgeleitet. So leben die Menschen gegen die andern Lebendigen (ζῶα) wie Götter (ὥσπερ θεοί) als Götter der Erde; denn wer

eines Stiers Körper, und eines Menschen Einsicht (γνώμην §. 14.) hätte, könnte nicht thun, was er wollte; — allein der Mensch hat Beides zusammen erhalten. — Hier finden wir schon eine Ahndung des ganzen anthropologischen Menschen. Dazu sezze man die Behauptung, dafs die Thiere (θηρίον ἀμαθέστατον — βοσκήματα ἀφρονέστατα) nicht wie die Menschen das Beste erkennen (σκοπεῖν) und wählen (προαιρεῖσθαι) können.*) Ja die ganze Natur-Einrichtung ist nach Sokrates für den Menschen. — Kein Thier, keine Pflanze geniefst so viele Vortheile als die Menschen von den Pflanzen und noch mehr von den Thieren.**)

Eine eigentliche Stufenfolge von Thieren zu den Menschen liegt hierin freilich noch nicht. Genug aber, dafs von Sokrates Zeit an das Wort ἀνθρώπινος häufiger wurde. Gemeine, schlechte Menschen wurden durch ἀνθρώπια bezeichnet;***) selbst ἄνθρωπος wurde noch bisweilen verächtlich gebraucht.†)

Ueber die Ansicht, welche Sokrates von den Anlagen hatte, ergibt sich Folgendes. Natürlich konnte auch er noch immer keine Gleichheit ahnden, sondern mehr Verschiedenheit. Ob er indefs gleich bei seiner Unterscheidung des Φυσικὸν von dem Διδακτὸν eine Seele vor der Andern von Na-

*) *Xenoph. Mem.* 4, 3. 11.

**) *Xenoph. Mem.* 4, 3. 10.

***) *Xenoph. Mem.* 2, 3. 16. τὰ πονηρὰ ἀνθρώπια. *Cyrop.* 5, 1. 7.

†) Von Sclaven *Xenoph. Mem.* 2, 1. 15., von Weibern *Cyrop.* 5, 1. 6. im Gegensazze gegen Männer wie *Cyrop.* 7, 2. 4.

tur für muthiger erklärte,*) so führte er doch nicht nur andre Gründe an, — dafs die Menschen bei übrigens ganz gleichen Gesezzen und Gewohnheiten sich dennoch sehr verschieden zeigten, sondern er sah auch ein, dafs jede φύσις durch μάθησις und μελέτη vermehrt werden könne. Auch in allen Andern sah er, dafs die Menschen durch Anlage (φύσει) sehr verschieden seyen, doch auch durch Sorgfalt viel erwerben. Daraus schlofs aber auch Sokrates, dafs sowohl die εὐφυέστεροι als auch die ἀμβλύτεροι τὴν φύσιν das lernen müssen, worin sie etwas Ausgezeichnetes werden wollen. Daher war die natürliche Folge Prüfung der Fähigkeiten.

Dasselbe bestätigt eine andre Stelle,**) wo er bemerkte, dafs Menschen von guten Anlagen nicht minder der Ueberweisung bedürftig seyen, als die Uebrigen. Diese ἀγαθὰς φύσεις (Anlagen) beurtheilte er (also schon nach Kennzeichen) aus dem schnellen Fassungs- und leichten Erinnerungs-Vermögen, und aus der allseitigen Wifsbegierde nach praktischem Unterricht. Die, welche wähnten, dafs sie schon von Natur ἀγαθοὶ wären, und deshalb (— so alt ist dieses Vorurtheil —) den Unterricht verachteten, belehrte er, dafs grade die Naturen, die für die vorzüglichsten gehalten werden, sogar am meisten der Leitung bedürfen, wenn sie nicht in Zügellosigkeit ausarten sollen. Denn gerade sie üben bei ihrer Heftigkeit die gröfsten Schandthaten aus. — So machte sich Sokrates

*) *Xenoph. Mem.* 3, 9. 1.

**) *Xen. Mem.* 4, 1. *init.* Vgl. 4, 2. 2.

über Jemand selbst lustig, welcher auf seine Weisheit durch sich selbst und sein Nachdenken als Autodidaktos gekommen seyn wollte, jenen Unterricht verachtete, ja sogar prahlte, dafs er nichts gelernt habe. *)

Das Genie hält man überhaupt so lange für angeboren, als es selten, d. i. durch Zufall entsteht, oder auch als es unbeobachtet und räthselhaft entsteht. — Uebrigens läfst sich fragen: ob wohl Sokrates nur blosse Dichter-Genies gekannt habe, und ob ihm Angeboren nicht vielmehr Gleichseyn mit Allen, allen Menschen eingepflanzt (φύσις mit der allgemeinen Natur) gewesen sey? So sagt er: αἰδῶ δὲ καὶ φόβον οὐχ ὁρᾷς ἔμφυτα ἀνθρώποις ὄντα; ***)

Sokrates nährte auch die Ahndung, dafs alles wirkliche Gute (also die wesentliche Bestimmung des Menschen) sich von Jedem durch Uebung erreichen lasse (πάντα τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ ἀσκητά). †) So ist alles, was unter den Menschen ἀρετὴ heist, durch Unterricht und Studium (μαθήσει τε καὶ μελέτῃ) vermehrt. — Daher ihm Arbeit auch der nothwendige Weg zu einem bessern Zustande war.

Er glaubte also zwar, dafs, insofern die Tugend gelehrt werden könne, als durch den Unter-

---

*) *Xenoph. Mem* 4, 2. 2.

**) *Xenoph. Mem.* 5. 7. 5.

***) *Xenoph. Mem.* 3, 7. 5.

†) *Xenoph Mem.* 1, 2. 23. und 2, 6. 39.

richt die Anlagen gestärkt würden, aber nicht (wie Tennemann annimmt) insofern sie dadurch entwickelt würden (worauf man jezt noch nicht kam).

Für Erforschung derjenigen Naturgesezze, nach denen das Welt-All (κόσμος), namentlich der Himmel entstanden seyn sollte, hatte dieser Beobachter der Erdbürger keinen Sinn.*) Doch sprach er vielleicht zuerst von ungeschriebenen Geseczen (ἄγραφοι νόμοι); obgleich Hippias solche darunter versteht, welche in allen Ländern und Sprachen gelten, — also doch Natur-Recht, z. B. Ehrfurcht gegen die Aeltern. So, schlofs dann, Sokrates, ist auch vor Gott das νόμιμον mit dem δίκαιον Eins und dasselbe!**)

Wir finden bei ihm Ahndungen pathognomischer Beobachtungen. So sagte er: Sowohl das Grofsherzige und Liberale, als das Niedrige und Sclavische scheint durch das Gesicht und durch die Stellungen der stehenden und sich bewegenden Menschen hindurch.***) Ein Künstler mufs auch τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα in der Menschengestalt ausdrücken.†)

Seele und Körper führte Sokrates als zwei Theile und zwar der Kräftigung fähige Theile des Menschen an.††)

---

*) *Xen. Mem.* 1, 1. 11.

**) *Xenoph. Mem.* 4, 4. 19. u. f.

***) Διὰ τοῦ προσώπου καὶ διὰ τῶν σχημάτων, καὶ ἑστώτων καὶ κινουμένων ἀνθρώπων διαφαίνει. *Xen. Mem.* 3, 10. 5.

†) *Xen. Mem.* 3, 10. 8.

††) Ἵνα δυνατοὶ γενόμενοι καὶ τοῖς σώμασι καὶ ταῖς ψυχαῖς. *Xen. Mem.* 2, 1. 19.

Der Körper ist, nach ihm, auszubilden, weil er Einfluſs auf die Seele hat; denn auf das Denken (διάνοια), worauf der Einfluſs desselben der geringste sey, habe ein schwächlicher Körper Einfluſs für Vergeſslichkeit, Murrsinn, Wahnsinn.*) Auch ist die Seele wie der Körper zu üben (worin eine Spur der Asketik liegt); sonst kann auch der Mässige unmässig werden.**) Doch heiſst ihm die Seele — des Körpers Herrin (κυρία).***)

In die Seele sezte er den Verstand; denn er sagte: in der Seele allein ist Verständigkeit.†)

Die Menschen, meinte Sokrates, erhielten von den Göttern für jedes Nüzliche und Schöne, welches so verschieden ist, 1) angemessene Empfindungen, durch die sie alles Gute empfangen††) (αἰσθήσεις ἁρμοττούσας πρὸς ἕκαστα, δι' ὧν ἀπολαύομεν πάντων τῶν ἀγαθῶν). Es wurde 2) den Menschen eine Ueberlegung (nicht: Vernunft) eingepflanzt, vermöge deren sie über das, was sie em-

*) *Xenoph. Mem.* 3, 12. 6.

**) *Xenoph. Mem.* 1, 2. 19. — Wer am Körper stark werden will, der muſs den Körper gewöhnen, der Einsicht zu folgen, 2, 1. 28.

***) *Xenoph. Mem.* 1, 4. 9. Noch bestimmter 1, 4. 17. ὁ σὸς νοῦς ἐνῶν τὸ σὸν σῶμα, ὅπως βούλεται, μεταχειρίζεται, und 1, 2. 53.

†) ἐν ψυχῇ μόνῃ γίνεται φρόνησις, *Xen. Mem.* 1, 2. 53. Nach *Xenophon* wird sie (wofern hier nicht ψυχὴ vielmehr sinnliche Begierde — Appetit — ist) durch Trank gestillt. *Xenoph. Cyrop.* 6, 2, 28. vgl. 8, 7, 4. 1, 2, 4. So Geschlechts-Lust, 1, 3, 14. Daher ψυχαγωγεῖν, sich gemüthlich thun, die Seele ergözzen, *Mem.* 3, 10, 6. vgl. *Cuper. Obs. II.* 14.

††) *Xenoph. Mem.* 4, 3. 11. u. f.

pfanden, nachdenken, [Hier also schon weitere Bearbeitung des Empfangenen,] und durch Erinnerung lernen, wozu Jedes nüzze, und Vieles unternehmen, wodurch wir das Gute erlangen und das Böse abwenden. So führte Sokrates die Erinnerung auf den λογισμὸς zurük. Dieser λογισμὸς war aber keine Kraft, sondern eine Thätigkeit, und zwar die des Rechnens und Sprechens — also ein weiteres inneres Sprechen oder Nachrechnen — Ueberrechnen. — Endlich 3) wurde den Menschen Etwas (ἑρμηνεία) gegeben, durch welches sie einander alles Gute lehrend mittheilen und überliefern, durch welches sie auch Gesezze geben und regieren. Diese ἑρμηνεία ist Gabe der Beurtheilung, welche Rathschläge ertheilt, über Schuldigkeit Aufklärung giebt *).

4. Wenn irgend etwas Menschliches, irgend Etwas, was mit Menschen verbunden ist oder zu ihnen gehört, irgend eine menschliche Thätigkeit des Göttlichen theilhaftig ist, so ist es gewifs des Menschen Seele, denn dafs sie in uns herrsche, ist offenbar, nnd doch wird sie so wenig gesehen als — die Gottheit, ist aber deshalb nicht etwas minder Ehrwürdiges, vielmehr mufs man aus ihren Wirkungen ihre ehrwürdige Macht (δύναμις) kennen lernen **). Hierin liegt a) die Bemerkung einer Aehnlichkeit und zwar einer

*) So erklärt nach *Mem.* 1. 2, 52.

**) *Xen.* 3, 4. 14. ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπῳ γε ψυχὴ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τῶ θείῳ μετέχει. ὅτι μὲν γὰρ βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν· ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτή.

innern Aehnlichkeit des Menschen mit der Gottheit; b) die Sublimirung des Begrifs der Menschenseele durch Sublimirung des Begrifs alles Göttlichen; c) die Ahndung, dafs man vergeblich sich bemühe, das (sichtbare) Wesen der Seele zu enträthseln, und dafs es genug sey, stehen zu bleiben bei dem Geschehenen, bei den Wirkungen, ohne bis zu ihrem lezten Grunde zu dringen *). Darauf führen auch mehrere (a. a. O.) gegebene Erläuterungen (wobei sich leicht Alles auf die Seele anwenden läfst, was Sokrates von dem Göttlichen sagt). So: Es gnüge dem Menschen nicht die Gestalten, sondern die Thaten der Götter zu sehn und ehrwürdig zu beachten. Wie Wohlthäter sich nicht sehen lassen, sondern nur geben, so ist der Ordner der Welt nicht anders zu sehen, als indem er das Grosse ausführt; als Anordner ist er unsichtbar **). So läfst sich selbst die Allen offenbare Sonne genauer betrachten; wer sie unverschämt, d. i. stier und ungewandt ansieht, verliert sein Gesicht. So werden auch der Götter Boten, die Blizze und Winde nur in ihren Wirkungen erkannt.

Aus der Unsichtbarkeit folgt jedoch noch nicht die Immaterialität der Seele, über die sich wohl

*) So wird ausdrüklich aus den Wirkungen, auf die an sich zwar daseiende, jedoch unsichtbare Seele geschlossen. *Xen. Cyrop.* 8, 7. 17.

**) So auch 1, 4, 9. οὐδὲ γὰρ τὴν ἑαυτοῦ σύ γε ψυχὴν ὁρᾷς, die doch der Herr des Körpers ist, und — so auch nicht den Werkmeister des Ganzen.

Sokrates nicht erklärte. (Platon bestimmte späterhin Mehreres.)

Dieses Göttliche nahm aber Sokrates auch schon moralisch, denn göttlich nannte er, nichts zu bedürfen *). So ward die Tugend selbst zur Aehnlichkeit mit Gott.

Der Körper des Menschen wurde, nach ihm, zusammengesezt von der Gottheit, indem von allen den grossen Bestandstücken der Welt ihm ein kleiner Theil wurde. So ist im Körper von der grossen Erde ein kleiner Theil, von dem vielen Feuchten ebenfalls nur ein Weniges. Nun kann der Verstand allein nicht durch ein glükliches Ungefähr zusammengesezt seyn, wenn sonst keiner (nemlich in Gott) wäre **). Aus des Universums Seele, erhielt unser Körper seine Seele. — So erkannte er auch im All etwas Verständiges, welches Alles zugleich übersehen und besorgen kann ***). Hier ist also Gott schrankenloser und unbedingter als die menschliche Seele gedacht.

Merkwürdig ist die Abschiedsrede des Kyros †), in welche Xenophon offenbar so-

---

*) Ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι τὸ δὲ ὡς ἐλαχίστων, ἐγγυτάτω τῶ θείου. καὶ τὸ μὲν θεῖον κρατίστον. *Xen. Mem.* 1, 6, 10.

**) Νῶν δὲ μόνον ἆρα ἐδαμῶ ὄντα σε εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι *Xen. Mem.* 1, 4, 8. *Unde hunc animum homo arripuerit, si nullus fuerit in mundo. Cic. de N. D.* 2, 6. 3, 11, nach *Sokrates.* Eben so Platon, der dies benuzte im *Philebus C.* 16. *p.* 247. *T.* 4. *Bip.*

***) Ἡ ἐν παντὶ φρόνησις. *Xen. Mem.* 1, 4, 17.

†) *Xenoph. Cyrop.* 8, 7, 17.

kratische Vorstellungen legte, und sie ist es werth, dafs Folgendes ausgehoben werde. „Ihr saht meine Seele (ψυχὴν) nicht, sondern ihr nahmt sie als daseiend (αὐτὴν ὡς ἔσαν κατεφωράτε) aus dem wahr, was sie bewirkte.“ Daran wurde der Schlufs gefügt: wenn das menschliche Leben geendet ist, so darf man nicht schliessen, als ob einer nicht mehr sey, (οὐδὲν ἐγὼ ἔτι), entgegengesezt mit dem Vereintseyn mit dem Göttlichen (μετὰ τοῦ θείου γίνεσθαι). „Nie (§. 18.) habe ich mich überreden können, dafs die Seele (ψυχὴ) nur lebe, so lange sie in dem sterblichen Körper sey, von ihm getrennt aber sterbe und (§. 22.) mit ihm untergehe. Vielmehr sehe ich, dafs die Seele auch den sterblichen Körper so lange lebendig darstellt, als sie in ihm ist.“ (§. 20.) „Auch kann ich mir die Seele, nach ihrer Trennung von dem unwissenden Körper, nicht unwissend (ἄφρων) *) vorstellen, vielmehr ist es wahrscheinlich, dafs, wenn der ungemischte und reine Verstand (ἄκρατος καὶ καθαρὸς νοῦς) abgesondert ist, er dann sogar am verständigsten seyn werde (φρονιμώτατος) **). Bei der Auflösung des Menschen ist es sichtbar, dafs jedes zu dem Verwandten seiner Art übergeht, nur die

*) Tennemann in s. Gesch. S. 76. gab dies: dem Körper kommt kein Denken zu; Denken ist Haupteigenschaft der Seele.

**) Schon Parmenides sagte (Fragm. p. 102.): ταὐτὸν νόος καὶ ψυχή. Eben so Demokritos, der deshalb sogar dem Anaxagoras ein Plagiat vorwarf.

Seele allein wird weder gegenwärtig noch weggehend gesehen *)." — (§. 21.) „Ihr seht, dafs dem menschlichen Tode nichts näher sey als der Schlaf. Doch des Menschen Seele scheint dann am göttlichsten und sieht etwas von dem Zukünftigen voraus; denn dann wird sie, wie es scheint, am meisten frei **). — Nach den Göttern (§. 23.) sey Euch heilig das ganze Menschengeschlecht, welches immer nachwächst oder nachkommt; denn Ihr müfst ja vor den Augen Aller leben, und mächtig unter allen Menschen wird Euch ein reines Betragen erheben. — (§. 24.) Von den Vorfahren zu lernen, ist die beste Schule." — (§. 25.) „Meinen Körper kleidet in kein Gold, sondern gebt ihm baldmöglichst der Erde, denn was gäbe es seligeres, als mit ihr gemischt zu werden, welche alles Schöne und Gute hervorbringt und nähret? Wie ich sonst menschenfreundlich war, so dünkt mir es süfs, mit ihr, der Wohlthäterin der Menschen, vereint zu werden. — (§. 26.) „Doch schon scheint mir die Seele zu vergehen, wo sie, wie es scheint, Allen zu entgehen beginnt. (ἐκλιπεῖν μοι φαίνεται ἡ ψυχή). Wohl an, wer noch meine Rechte fassen, oder mein Auge noch ansehn will, komme herbei!" —

---

*) *Animus solus nec cum adest, nec cum discedit, apparet. Cic. l. l.*

**) Zu viel schlofs daraus Tennemann S. 77.: dafs also die Seele immateriell und unzerstörbar sey.

Die Sinne betrachtete Sokrates teleologisch *) und untersuchte die Zwekmässigkeit ihres Baues, statt dafs die frühen Physiker die Bestandtheile und Elemente der Körper ergründen wollten. Der Schöpfer der Menschenkörper gab, nach seiner Ansicht, denselben Alles, wodurch sie empfinden können (δι' ὧν αἰσθάνονται ἕκαστα), Augen, um das Sichtbare zu sehen, Ohren, um das Hörbare zu hören, Nase, damit ihnen die Gerüche nüzlich werden; auch hätten wir keine Empfindung (αἴσθησιν) für das Süsse und Scharfe durch unsern Mund, wenn nicht die Zunge als Schiedsrichter mitwirkte. Auch das ist, sagte er, ein Werk der Vorsehung, dafs, da das Gesicht schwach ist, es durch Augenlieder geschüzt ist; dafs der Mund nahe bei den Augen und der Nase steht; dafs das Ohr zwar alle Töne auffafst, doch keineswegs ausgefüllt ist. So gaben die Götter passende Sinnenwerkzeuge **).

Das Gedächtnifs kannte er, wie das Vergessen ***).

Die Einsicht — γνώμη ist ihm Mittel des Wählens †). Wer Alles, auch was nur Götter wissen können — für ἀνθρωπίνη γνώμη hielt, d. i. dafs es in dem Kreise der menschlichen Erspäh-

---

*) *Xen. Mem.* 1, 4. 5 und 6. — Das Auge kann weit reichen. *Mem.* 1, 4, 17. 2, 3, 19.

**) Nach *Xen. Mem.* 4, 3. 11.

***) *Xen. Mem.* 2, 1. 33. 1, 2. 21. 4, 8. 8.

†) Ἀνθρώπου γνώμη αἱρετέα. *Xen. Mem.* 1, 1. 7.

barkeit liege, den hielt er für einen Tollen. Die menschliche Einsicht sezte er dem Körper des Thiers entgegen *).

Wie Sokrates die Tugendhaften als göttliche Inspirirte ansah, so konnte er in Hinsicht der Ahndungen von dieser poetischen Natur etwas Aehnliches erwarten. — An die Mantik glaubte er nicht nur, sondern hielt auch auf sie. Es gäbe nemlich Unternehmungen, bei denen die menschliche Einsicht nicht zureiche. So bedürfen, z. B. die der Mantik, welche Häuser und Städte gut bauen wollen, um zu wissen, wer sie bewohnen würde. Die Götter behielten sich nemlich die gröfsten Dinge vor, welche vor den Menschen verborgen wären. So sey es dem Anführer nicht klar, ob es nüzlich sey, anzugreifen; noch dem, der eine schöne Frau heirathe, ob er durch sie froh oder unglüklich seyn werde **). — Man sieht, dafs Vieles von diesen doch durch eine psychologische Kenntnifs der Individuen im Voraus erspähbar schien; nur dafs Sokrates es nicht wagte. Doch sagte er, diejenigen seyen nicht minder thörigt, welche die Orakel um Dinge befragten, welche die Götter den Menschen zu ergründen gäben. Nur, wo wir das uns Nüzzende nicht voraus ahnden (προνοεῖσθαι) können, da sollen wir die Götter befragen, die es ihren Lieblingen, auch wohl ungefragt, (wie wenigstens

*) *Xen. Mem.* 1, 4. 14. Auch *Xenophon* liefert über γνωμὴ einiges Merkwürdige. M. S. *Cyrop.* 2, 1. 18. *Oecon.* 15, 8. *Ag.* 2, 11.

**) *Xen. Mem.* 1, 1. 7 — 9.

seine Schüler bemerken), mittheilten *). Sokrates rieth aber doch Allen zur Mantik, welche mehr, als man durch menschliche Weisheit erlangen kann, erfahren wollten. Denn der, welcher wüfste, durch welche Anzeichen die Götter den Menschen belehren, der werde von den Rathschlägen der Götter nie verlassen seyn **).

Auf Träume als auf Vorbedeutungen legte er eben daher noch einen bedeutenden Werth. Im Schlafe war ihm die Seele am meisten freigelassen.

Zu dem Gefühle gehört, die Bemerkung, — dafs das Vergnügen durch momentane Versagung der Befriedigung der Begierde steige ***). Dafs Schmausen und sich Wohlseynlassen in der Sprache der Athenienser (εὐωχεῖσθαι) durch Ein Wort bezeichnet wurde, benuzte er dahin, dafs beides zugleich nur durch eine anständige Diät erreicht werde †).

Von ihm wird erwähnt die Begierde als sinnliche Begierde; so für Hunger ††). Die starke Begierde nenne man Liebe. — In der Furcht sah er, dafs sie aufmerksam mache und dem Menschen eingepflanzt sey, wie die Schaam †††). — Den Neid

*) *Xen. Mem.* 4, 3. 12.

**) *Xen. Mem.* 4, 7. 10.

***) *Xen. Mem.* 4, 5. 9.

†) *Xen. Mem.* 3, 14. 7.

††) *Xen. Mem.* 1, 3. 5. 2, 1. 1. Vgl. *Xenophons* Unterschaidung 1, 2. 24 und 1, 2. 64.

†††) *Xen. Mem.* 3, 6. 5. — 3, 7. 5.

fand er durch das Glük der Freunde erregt, daher freilich ihn nur Thoren empfinden *). — Für die Freundschaft, sezte er voraus, dafs sie nur unter unegoistischen und neidlosen Guten bestehen könne, so wie er annahm, die Menschen haben von Natur (φύσει) und durch Sympathie ein Bedürfnifs für dieselbe **).

Von dem Alter bemerkt er: die verständigsten Jahre (φρονιμώταται ἡλικίαι) sind die religiösesten (θεῶν ἐπιμελέσταται) ***). Für unwürdig erklärte er es, durch seine Sorglosigkeit zu altern †).

---

*) *Xen. Mem.* 3, 9. 8.

**) *Xen. Mem.* 2, 4. 6. — 2, 6. 21.

***) *Xen. Mem.* 1, 4. 16. Ist *Mem.* 4, 8. vom *Xenophon* geschrieben, so sagt dieser dort vom Sokrates: Sokrates habe grade in dem beschwerlichsten Theile des Lebens (§. 1.), in dem alle schwächer an Verstande werden, (ἐν ᾧ πάντες τὴν διάνοιαν μειοῦνται), eine Stärke der Seele gezeigt, (τῆς ψυχῆς τὴν ῥώμην), welche selbst das Verdammungsurtheil männlich trug. Ja Sokrates selbst sagt (§. 8.): „Lebe ich länger, so dürfte es wohl nöthig werden, das Opfer des Alters (γήρως) darzubringen, weniger zu sehen und zu hören, und schlechter zu begreifen (διανοεῖσθαι χεῖρον), schwerer zu lernen und vergefslicher zu werden (δυσμαθέστερον καὶ ἐπιλησμονέστερον ἀποβαίνειν) und darin schwächer zu werden, worin man vorher stärker war. Wer das empfinden kann, dem müfste das Leben angenehmer seyn! wer es nicht empfindet, dem ist es etwas Lebloses, ohne Werth. — So sagt auch Kyros von sich (*Cyrop.* 8, 7. 3.): Ich habe im Verfolg meines Lebens zu bemerken geglaubt, dafs zugleich auch immer meine Stärke (δύναμιν) wuchs, so dafs ich auch mein Alter nie schwächer werden fühlte, als meine Jugend, und ich erinnre mich nicht etwas übernommen zu haben, was ich nicht erfüllt sah.

†) Διὰ τὴν ἀμέλειαν γηράσαι. *Mem.* 3, 12, 8.

Von dem Wahnsinne erwähnt er, dafs nach dem Gesezze mit Recht ein Wahnsinniger sich selbst und den Seinigen zum Besten, sogar der Vater vom Sohne eingesperrt werde *). —

Merkwürdig war die Unterscheidung des Sokrates **), durch welche er der σοφία entgegensezte die μανία, wie jedoch die blosse Unwissenheit (ἀνεπιστημοσύνη) noch nicht genannt werden dürfe ***). — Das hielt er der Manie am nächsten, (d. i. für nicht viel besser) sich selbst nicht zu kennen, und doch zu kennen wähnen und meinen, was man nicht verstehe. Gewöhnlich, sagte er, spreche man von denen, welche in den Dingen Fehler begehn, die die Meisten nicht wissen, nicht, dafs sie Narren wären (μαίνεσθαι). Nur die nenne man also (μαινομένους), welche in dem fehlen, was doch der grosse Haufe oder die Menge einsieht, (ὧν οἱ πολλοὶ γιγνώσκουσι). Dies war also Abweichung vom gemeinen Verstande. — Er fährt fort, man sage von demjenigen, dafs er wahnsinnig sey (μαίνεσθαι), welcher meine, so grofs zu seyn, dafs er sich bücken müsse, wenn er durch die Thore der Mauer gehen wolle; oder so stark, dafs er Häuser wegtragen, oder Dinge unternehmen könne, die Andern offenbar unmöglich scheinen; dagegen schienen der Menge (τοῖς πόλλοις — oder, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch) diejenigen keine Nar-

*) *Xen. Mem.* 2, 4, 9.

**) *Xen. Mem.* 3, 9. 4 — 7.

***) Welcher die ἐπιστήμη *Oeconom.* 20, 2. entgegengesezt wird.

ren, welche in Kleinigkeiten fehlen (τοὺς μικρὸν διαμαρτάνοντας), vielmehr nenne man einen grossen Unsinn (μεγάλην παράνοιαν — also doch schon nach Graden!) μανίαν (Narrheit); so wie er Liebe (ἔρωτα) erst eine starke Begierde nennt. — Ἠλίθιος, ein Thor, war ihm der, welcher vom Neide gequält werde; ferner die Rhapsoden, — welche nichts als Gedächtnifs-Maschinen sind und Homers Gesänge genau hersagen *).

Μωραίνοντας **) nannte er die, welche sich um den Ursprung der Welt bekümmerten; denn er wunderte sich, dafs ihnen nicht offenbar wäre, dafs dem Menschen dies zu ergründen nicht möglich wäre. — „Die, welche darin etwas zu leisten sich einbildeten, stünden in gleichem Verhältnisse zu einander, wie die Unsinnigen (τοῖς μαινομένοις ὁμοίως διακεῖσθαι πρὸς ἀλλήλας). Denn unter diesen μαινομένοις fürchteten Einige nicht einmal das Furchtbare, Andre aber fürchteten das Nichtfurchtbare ***). Einige meinen, es sey nicht einmal unanständig, alles öffentlich zu sagen oder zu thun; Andre dagegen, man dürfe gar nicht unter Menschen gehen.“ Diese verglich er schon mit Metaphysikern.

*) *Xen. Mem.* 3, 9. 8.

**) *Xen. Mem.* 1, 1. 11.

***) Damit vgl. *Xen. Mem.* 4, 6. 10: Ἀνδρεῖος, ein Tapfrer kann der nicht heissen, welche das Furchtbare und Gefahrvolle nicht fürchtet, weil er es nicht kennt; vielmehr würden dann Viele tapfer heifsen, welche Furchtsame (δειλοί) und Wahnsinnige (μαινόμενοι) sind.

Μωρὸς war ihm der, welcher wähnt (οἴεται); er könne das Nüzliche und Schädliche ohne Unterricht unterscheiden, — oder — welcher, ohne diesen Unterschied zu kennen, glaubt, er könne blos seines Reichthums wegen thun, was nüzlich wäre; — ein ἠλίθιος der, welcher gut zu handeln wähnt, da er doch das Nüzliche nicht zu thun vermöge, oder welcher meine, blos seines Reichthums wegen gut scheinen zu können.

Resultate über Sokrates Menschenkunde.

1. In Hinsicht auf psychologischen Volksglauben war Sokrates Veredler des Supernaturalism bis zum selbst eigengewordenen Dämonion.

2. In Hinsicht auf Bestimmung der Substanz der Seele findet sich bei ihm ein Zurükführen auf sich selbst, ein Aufschliessen des Menschen vor sich selbst, ein Selbstverständigen durch Fragekunst und ein Orientiren in sich selbst. Wirklich war er ein Entbinder der Seelen, theils als Geburtshelfer aller Fähigkeiten zur Hervorbrechung, theils als Erheber des Vermögens zur Kraft und Selbstthätigkeit, theils als besonderer Entwikler des sittlichen Gefühls und des gesunden Verstandes, den er in seine wahre Sphäre versezte.

3. Durch Hinweisen auf die Selbstbeobachtung und Selbstkenntnifs gewann die Anthropologie in kurzer Zeit mehr als vorher in mehrern Jahrhunderten. Es datirt sich daher von Sokrates an das Interesse, wenn auch nicht das erste System der Psychologie.

4. Er vermittelte die höhere Erhebung des thätigen Menschen über das Thier und er stellte der Menschheit selbst an sich das Muster eines ganzen und harmonischer vollendeten Menschen auf.

Nach dem Sokrates bildeten sich zwei sokratische Parteien, eine praktische in Xenophon und Aeschines, und eine theoretische in Platon.

Xenophon.

Xenophon (geb. um 450 v. Ch., gest. 358 n. Ch.; mithin gegen 20. Jahre älter als Platon) stellte die erste Normalbiographie in seiner Kyropädie auf, da er überhaupt den Historiker, Politiker und Philosophen in sich vereinigte; daher auch der jüngere Platon ihn beschuldigen konnte, dafs seine Kyropädie eine Erfindung seines Genies sey *). Die Kyropädie sollte zeigen, dafs die jezzigen Perser schlechter, als ihr treflicher Gesezgeber Kyros es wollte, geworden wären.

Hier bestimmte er die Φύσιν ψυχῆς des Knaben Kyros **). Diesen beschreibt er als ausgezeichnet lehrbegierig (daher er als Kind Vieles fragte ***), als schnell begreifend — (ἀγχίνους — eigentlich nahe der Verständigkeit), daher schnell

---

*) *De Legibus* 3, p. 142. *Bip.* — Hierin erkenne man eine Spur von beginnender Kritik der Geschichte.

**) *Cyrop.* 2, 1. 1—2. vgl. 4, 1.

***) *Cyrop.* 1, 4. 3.

im Antworten; daher viel plaudernd (πολυλόγος), doch mit Naivetät (ἁπλοῦς); ferner zärtlich gegen die Aeltern (φιλόστοργος φύσει); gutmüthig und menschenfreundlich gegen seine Gespielen und Andre (φιλάνθρωπος); doch auch ambitiös und für Lob und Ehre keine Arbeit und Gefahr scheuend, daher kek und dreust.

Doch der Jüngling Kyros ward schon ein Andrer. Der vorher dreuste und vielplaudernde wurde mit der Mündigkeit ruhiger, verschämter, schüchterner, ja fast einfältig und albern (βλαξ καὶ ἠλίθιος) scheinend, wenn er sprechen sollte *). Der vorher sorglose Knabe begann jezt mehr auf sich zu merken, lachte daher über sich, wenn er sich ungeschikt zeigte. Endlich von Aussen angeregt, ermuntert durch seine Gespielen gebot er sich selbst, etwas zu wagen.

Als Mann gewann er durch kluges und billiges Betragen die Herzen der Freunde wie der Feinde, so wie durch Sittenreinheit ihre Achtung. Er war als Regent ein Vater seiner Untergebenen **) und glaubte, dafs ein guter Fürst für seine Unterthanen ein sehendes Gesez, also besser als ein geschriebenes sey, das nicht zugleich selbst überall sehen und beobachten könne. Je glüklicher er war, desto religiöser ward er. So verbreitete er auch ausser sich Anstand und bescheidenes Betragen. Er war der Meinung, dafs der Fürst auch an Gesinnung über seine Untergebenen stehen, bes-

*) *Cyrop.* 1, 4. 12.

**) *Cyrop.* 8, 1. 1—16. 8, 2. 6.

ser als sie seyn müsse. Daraus entstand ein kräftiges Vertrauen zu seinen ihn schüzzenden Unterthanen, und er erwarb sich allgemeine Liebe durch Menschenfreundlichkeit der Seele (φιλανθρωπία τῆς ψυχῆς). Auch hatte er beobachtet, dafs man manche Menschen vorzüglich durch Beköstigung oder geschenkte Nahrung gewinnen könne. Spät und besonnen starb er. — Agesilaos könnte gewissermassen als ein Seitenstük betrachtet werden.

Von Krösos erzählt er, dafs er das Delphische Orakel des Apollon befragen lassen, wie er sein übriges Leben glüklich leben könne. Die Antwort war: „Dich selbst erkennend wirst du, o Krösos, glüklich werden.“ *) Nun glaubte Krösos — (nach Xenophons Erzählung), da sey ihm sein Glük sehr leicht gemacht, denn manche Menschen könne man nicht wohl kennen, von sich selbst wisse aber jeder Mensch, wer er sey. Durch Reichthum und Schmeichelei aufgeblasen, dünkte er sich, der gröfste werden zu können, ohne seine Kräfte zu kennen. Doch in seinem Unglük fühlte er sich glüklich, wie — sein bescheideneres Weib.

Vieles liegt in diesen Charakterschilderungen, die uns Xenophon von Menschen liefert.

Die Thiere stehen nach ihm zwar unter dem Menschen, bisweilen jedoch auch der Mensch unter ihnen. So wird der Mensch für den besten und dankbarsten unter allen Lebendigen gehalten, **) weil sie

*) *Cyrop.* 7, 2. 7—8.

**) Βέλτιστον πάντων τῶν ζώων ἡγεῖτο ἄνθρωπον εἶναι καὶ εὐχαριστότατον. *Cyrop.* 8, 3. 49.

Wohlwollen vergelten, und die, welche sie lieben, nicht hassen zu können, auch den Aeltern weit mehr Gegendienste erzeigen wollen, selbst noch nach ihrem Tode. Alle andre Thiere sind jedoch undankbarer und unerkenntlicher (ἀγνωμονέστερα) als die Menschen. Doch kann auch der Mensch Undankbarkeit beweisen, auf welche dann Unverschämtheit folgt. *)

Thierheerden, sagt er, gehorchen ihrem (menschlichen) Führer mehr als Menschen ihren Regierern; **) und daraus schliefst er, dafs der Mensch Thiere leichter regieren kann, als die Menschen, obgleich dem Verständigern auch diese Herrschaft nicht unmöglich ist. Dem Kyros gehorchten die Menschen auch in seiner Abwesenheit.

Allgemein menschlich nennt er es, sich von dem zu enthalten, was man nicht begehrt. ***) — Kein Mensch bleibt durch sein Leben ohne Fehler, †) ja zuweilen schreiten die fehlenden Menschen mit leichtern oder sichrern Gange fort, besonders wenn sie von den Fehlern selbst gewarnt werden. Jenes sey aber auch natürlich namentlich in der Liebe, ††) ob es gleich viele Menschen gebe, welche weder irreligiös noch unsittlich handeln wollen, noch auch wissentlich lügen. Doch, da ihnen Niemand etwas anvertraut, so sterben sie früher, ehe es klar würde, wer sie waren. †††)

---

*) *Cyrop.* 1, 2. 7.
**) *Cyrop.* 1, 1. 23.
***) *Agesil.* 5, 4.
†) *Hellenic.* 6, 3. 6.
††) *Cyrop.* 5, 4. 10. vgl. 3, 1. 22.
†††) *Cyropaed.* 5, 2. 5.

Im Hieron*) wird von Xenophon der Privatmann mit dem Regenten verglichen, und von jenem gesagt, der Unterschied zwischen ihnen als Menschen dürfte grösser scheinen als er ist. „Der Privatmann wird von den sehbaren Gegenständen durch die Augen angenehm oder unangenehm afficirt; von hörbaren durch die Ohren; von Gerüchen durch die Nase; von Speise und Trank durch den Mund. Das Kalte und Warme, Harte und Weiche, Leichte und Schwere unterscheiden wir mit dem ganzem Körper (ὅλῳ τῷ σώματι — so drükte er das Betastungsvermögen aus) und freuen oder betrüben uns darüber. An dem Guten und Bösen scheinen wir durch dieselbe Seele (δι' αὐτῆς τῆς ψυχῆς) Gefallen oder Mifsfallen zu haben, es geschieht aber auch gemeinschaftlich, durch die Seele und den Körper. Dafs wir am Schlafe Gefallen finden, das empfinde ich; doch weifs ich weniger, wie und wann, und an welchem Schlafe.“ Drauf spricht Hieron der Fürst.

Vorzüglich merkwürdig in Hinsicht auf die Seelen-Analyse ist eine Behauptung des Xenophons von zwei Seelen. Auf die Frage des Kyros an den Araspes, ob er auch die schöne Pantheia werde verlassen können, antwortete dieser:**) Ich habe sichtbar wohl zwei Seelen (δύο σαφῶς ἔχω ψυχάς). Jezt habe ich dies mit dem ungerechten Lehrer, der Liebe, untersucht; denn wäre die Seele nur Eine, so müfste sie nicht zugleich gut und böse seyn, auch nicht zugleich schöne und häfsliche

*) *Hiero Cap.* 1.

**) *Cyrop.* 6, 1. 41.

Dinge lieben, noch auch dasselbe zugleich thun und nicht thun wollen. Allein offenbar gibt es zwei Seelen; herrscht die gute, so wird das Gute gethan; herrscht die böse (πονηρά), so werden schändliche Dinge unternommen. Jezt aber herrscht (κρατεῖ) die gute und zwar sehr stark, da sie Dich zum Mitkämpfer erhalten hat.

Aus dieser Stelle folgt, dafs man den Widerstreit im Menschen zwischen Sinnlichkeit und Vernunft ahndete, und Beides, auch das Böse, nicht dem Körper, sondern der Seele zuzuschreiben anfing. Es folgt ferner daraus, dafs man diese dennoch nicht zweien Kräften Einer Seele, sondern zweien besondern, von einander ganz verschiedenen Thätigkeiten und Principien zuzuschreiben geneigter war, so wie manche Wilde bereits mehrere Seelen annahmen. Vielleicht aber ist der Inhalt schon sokratisch, nach folgenden Erörterungen.

Die Sophisten leugneten, dafs aus einem schlechten Menschen noch ein guter werden könnte und umgekehrt, obgleich Beispiele von Kritias und Alkibiades, Themistokles und Polemon Beides bezeugten. Xenophon sagt daher: Wohl mögen die Sophisten sagen, dafs nie ein δίκαιος das Gegentheil, oder ein Besonnener ein Frevler wird, und dafs der, welcher Etwas erlernt hat, darin unwissend werden könne. Ich denke darüber anders (nemlich ich, Xenophon); denn wie Thätigkeiten des Körpers von denen nicht bewirkt werden können, welche die Körper nicht üben, so auch nicht die Thätigkeiten der Seele (τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα) von denen, welche die Seele nicht üben. Beide können

das nicht thun oder lassen, was sie thun oder lassen sollen, (nemlich ohne Uebung), daher hüten Aeltern ihre guten Kinder vor schlimmen Umgang.*) — Platon sagt:**) Jeder von uns ist Einer. Dennoch besizt jeder in sich zwei Berather, die einander entgegen und ohne Verstand sind, und die wir Lust und Schmerz nennen. Diese und andre Affecten ziehen uns wunderbar dahin und dorthin (nach welchem μύθος der Mensch als θαῦμα erscheint).

An einer andern Stelle***) wird ein (schon älterer) λόγος (Sage) angeführt, dafs in des Menschen Seele etwas Besseres und etwas Schlechteres sey (ὡς τε ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν, βέλτιον φύσει εἶναι, τὸ δὲ χείρον) und dafs, wenn das von Natur Bessere über das Schlechtere herrsche, dann Jemand mächtiger als er selbst heisse; dafs hingegen, wenn durch schlechte Erziehung oder irgend einen Umgang das wenige Bessere durch die Menge des Schlechtern beherrscht wird, dann Jemand schlechter oder schwächer als er selbst und unenthaltsam genannt wird. Eben so spricht Platon:†) Man kann sagen, dafs in der

*) *Xenoph. Memor. S.* 1, 2. 19.

**) *De Legibus I. p.* 44. *Bip. De Leg.* 9, 22. 23. heifst es: In der Seele ist der θυμὸς ein πάθος oder ein μέρος, der mit unverständiger (ἀλογίστῳ βίᾳ) Gewalt Vieles umwandelt. Von diesem ist die ἡδονὴ verschieden, die mit entgegengesezter Gewalt verfährt, welche dahin dringt, wo ihre Willkühr zieht.

***) *De Republ. IV. p.* 349.

*) *De Republ. IV. p.* 367. Vgl. *IX. p.* 238 und 240.

Seele etwas zum Trinken Gebietendes und etwas daran Verhinderndes, und dafs Beides ein Andres sey. Das Verhindernde geschieht vermittelst des Verstandes (λογισμός), das Anziehende aber durch die Affecten und Leidenschaften. Beides ist ein Doppeltes und Verschiedenes. Das, womit gedacht wird (ᾧ λογίζεται) nennen wir das Verständige der Seele (λογιστικὸν τῆς ψυχῆς); das aber, womit man hungert und begehrt, das Unverständige (nicht Vernunftlose, wie Tennemann in seiner Gesch. S. 432. will, da bei ἄλογον nicht wie Aristoteles gebraucht wird). So müssen in der Seele zwei verschiedene Formen (εἴδη) bestimmt werden.*)

Hieraus erhält Xenophons Ansicht Erläuterung, und der Sinn wird durch die sokratischen Ansichten des Platon aufgehellt.

In Xenophons ächten Schriften verräth sich der nüchterne Sinn, welcher theils mehrere Beobachtungen in die Reden der von ihm beschriebenen Staatsmänner legen konnte, theils auch die psychologische Sprache seiner Zeit, nach des Sokrates Sprachphilosophie, wohl inne hatte und zu brauchen wufste, obgleich freilich die platonische ungleich philosophischer ist.**)

---

*) Man vergl. *Platon. Timae. T. IX. p.* 326. 386. 395.

**) Bei dieser Lücke sehe man die Bemerkung des Herausgeber: in der Vorrede.

Dritte Periode.

Zeitalter der ersten Aufnahme der psychologischen Versuche in die Philosophie (durch Sokrates veranlafst), und so auch der sorgfältigern wissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenbegriffe, mithin auch endlich der ersten Ideen einer systematischen Psychologie.

Von Platon bis zu dem Orientalismus in der europäischen Philosophie, oder vom ursprünglichen und reinen Platonismus bis zu dem sogenannten Neuplatonismus.

Von 410. vor Chr. (wo etwa Platon zuerst schrieb, bis etwa 210. nach Chr. in welchem Zeitraume daher auch schon die neuern Stoiker und das Ende der griechischen Philosophie in Rom — als heidnische Philosophie — fällt).

Platon.

Platon, der hochverdiente Genialische, hat sich zwar um die Philosophie viel Verdienst erworben, doch (wie Tennemann *) richtig sagt) um keinen Theil derselben so sehr als um die Psychologie, als Theorie der innern menschlichen Natur. Und seltsam genug verscheuchte grade die verdorbene platonische Psychologie später langehin alle ächte Psychologie. Früh ward seine Psychologie eine Grundlage; selbst schon für den systematischen Aristoteles.

*) Tennemanns Geschichte der Philos, Th. II. S. 430.

Erst als im 15. Jahrhunderte Gemistus, mit dem Beinamen Pletho, den Streit über den Vorzug der Aristotelischen und Platonischen Philosophie einleitete, und den Platon zu unbedingt erhob, (um 1440.) ward Georg von Trapezunt (gest. 1486.) ein enthusiastischer Erheber des Aristoteles, und bitterer Herabsezzer des Platon. Gegen diesen trat als ein grosser Vertheidiger dieses philosophischen Geistes und namentlich auch der Seelenlehre des Platon der Cardinal Bessarion*) auf, und stellte zugleich über sie im zweiten Buche seiner Schrift eine interessante Untersuchung an. Vorzüglich fand er das philosophische Genie des Platon durch seine Seelenlehre weit mehr documentirt, als bei Aristoteles, und suchte die Aehnlichkeit der platonischen Seelenlehre mit den erhabenern Vorstellungen des Christenthums, besonders sehr richtig die von der Unsterblichkeit der Seele, zu bewähren.

Die platonische Psychologie verdient aber nicht allein darum, sondern auch wegen der der neuern Philosophie eignen Erhebung des Platon eine sorgfältigere, und vorzüglich eine ächtere Darstellung.

Wir haben zwar mehrere, nicht zu verachtende Vorarbeiten, sogar mit besonderer Vorliebe besonders bearbeitet, erhalten; allein die ältern waren gröfstentheils einseitig, und beschränkten sich nur auf die rationalen psychologischen Behauptungen. Dahin gehören alle die zahlreichen Schriften über Plato's Ideenlehre.

---

*) Um 1462. Patriarch. — Er schrieb *In calumniatorem Platonis libr. IV.* 1503.

Dahin *J. Andr. Buttstedt Progr. de Platonicorum Reminiscentia, Erlang.* 1761. 4.

Unter den Neuern zeichnen sich aus:

Eberhard's Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Berl. 1776. S. 193. f.

Reinhold, über die rationale Psychologie des Plato, in d. Brief. über die kritisch. Philos. Bd. 1. 1790. S. 303. 323.

Lilie Diss. de Natura Animi ex Platonis sententia, Goett. 1790. 8.

J. F. Damman, Diss. II. de humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis, Helmst. 1792. 4.

Tennemann's System der Platonisch. Philos. Bd. 3. Leipz. 1794. S. 48—125. und S. 197—232. (Tennemann sah zuerst mehr auf die empirische Philosophie als Andre, obgleich der eigentliche Beobachtungs-Geist des Platon daraus noch nicht gnüglich erhellt. Vgl. dessen Gesch. der Philosophie Bd. 2. V. S. 430. f.).

Ueber die ersten psychologischen Versuche bei den Griechen, vorzüglich des Plato und Aristoteles, in Schmid's Psychologischem Magazin. Bd. 1. Jena, 1796. N. 6. S. 299—388. (Behandelt nur die rationalen Versuche und nur von den Jonikern an).

Wagner's Wörterbuch der platon. Philosophie, Götting. 1799. S. 191. 128. und 200.

Noch wurde nicht (selbst nicht von Tennemann) die reinplatonische Psychologie, d. i. nicht nur die ächtgriechische, sondern auch die von den Pythagoreismen und Sokratismen abgesondert gedachten Original-Vorstellungen Platons zugleich in ihrem

ursprünglichen, nothwendigen oder zufälligen Zusammenhange mit Unterscheidung des Ihm Wesentlichen und Unwesentlichen, und des auch nur Scheinenden*) in der Seelenlehre noch immer nicht herausgehoben und in das gnügliche Licht gestellt; noch immer konnte nicht vollständig genug dessen empirische Psychologie übersehen werden; noch immer wurde nicht der Beobachtungsgeist Platons von dessen Reflexions-Vermögen gehörig abgesondert oder verglichen.

Man urtheilt gewöhnlich, der Hauptsiz der Platonischen Seelen-Lehre sey in dessen Phädon und Timäos zu finden**). Allein der Timäos sollte (auch von Tennemann) mehr abgesondert betrachtet werden. Beide Schriften sind eigentlich nur für einen Theil seiner rationalen Psychologie wichtig, nemlich für die Ansicht von der Unsterblichkeit der Seele, obgleich der Phädon die Ueberschrift περὶ ψυχῆς erhielt.

Die ältern Erklärer des Platon haben den Dialog des ersten Alkibiades — περὶ Φύσεως ἀνθρώπου überschrieben, da er doch eigentlich davon handelt, was ein freigeborner Mensch, wie Alki-

*) Wo er besonnen dichtete und also wufste, dafs er nur mythische Hypothesen ausspann (wie im Timäos), und wo er ernst und direct lehrte, wie in den Büchern *de legibus* und *de republica*; — was er nur unentschieden, selbst noch schwankend, hinwarf und was er mit Interesse und im Detail aus einander sezte und bis zu einem Resultate führte.

**) So Buhle im Lehrbuche der Gesch. der Philosoph. Th. 2. S. 145.

biades thun sollte. Namentlich wird darin gezeigt, was es heifst für sich selbst sorgen; er behandelt das ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι (welches sich auf das Delphische γράμμα bezieht). — Es ist eine andre Kunst, sagt dort Platon, durch die man für sich selbst, und eine andre, durch die man für das Seinige sorgt.*) Wir sorgen für uns selbst, wenn wir uns besser machen. Wir wissen jedoch nicht, welche Kunst uns besser macht, wenn wir nicht wissen, wer wir selbst sind. Τὸ γνῶναι ἑαυτὸν kann etwas Leichtes und etwas Schwieriges seyn, und nicht Jedermanns Sache. Der, welcher jene Regel an den Delphischen Tempel schrieb, war kein Dummkopf (φαῦλον). (Offenbar sah Platon die Selbstkenntnifs für nichts Gemeines an).**) Gewifs ist, dafs, wenn wir erst diese Kenntnifs haben, dann auch einsehen, was zur Sorge für uns selbst gehört. Der Mensch ist etwas Andres als sein Körper;***) denn ein Andres ist der Brauchende (χρώμενος), ein Andres das Gebrauchte (οἷς χρῆται).

Die Seele (ψυχὴ) ist das, was den Körper braucht (τὸ τῷ σώματι χρώμενον). Sie braucht ihn, indem sie über ihn gebietet, da er nicht gebietet.

Nur

---

*) *Plat. Alcib.* 1. p. 56. *Vol. V. Bip.*

**) Wenn der Xenophonteische Sokrates die Selbstkenntnifs im weitern praktischen Sinne nahm, so fafste sie der Platonische Sokrates in einem tiefern und das Selbst bestimmter und schneidender auffassenden Sinne.

***) *Alcib. p.* 58. Ἕτερον δ ἄνθρωπος ἐστὶ τοῦ ἑαυτοῦ σώματος.

Nur aber das kann der Mensch seyn, was über den Körper gebietet (τὸ τοῦ σώματος ἄρχον). Der Mensch ist also entweder nichts (μηδὲν) oder nur Seele. (Die Seele war ihm also der eigentliche Mensch.) Wir können nichts Bedeutenderes (Vorzüglicheres, Eigenthümlicheres, Wesentlicheres, κυριώτερον) finden als die Seele. (Wie reinigt sich hier der Mensch; wie ausgeschieden und reinabgesondert ist er schon bei Platon! Hier finden wir die erste Psycho-logie oder nirgends!) *) Daher spricht Seele zu Seele bei Unterredungen, nicht etwa das Gesicht zu dem Andern. Die Seele gebietet uns derjenigen zu erkennen, welcher uns zu kennen gebietet (ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάττων γνῶναι ἑαυτόν). Wer seinen Körper kennt, kennt zwar das Seine, aber nicht sich. Kein Arzt kennt also, blos als solcher, sich selbst, so wenig als ein Fecht- oder Tanzmeister. Wer daher seinen Körper pflegt, der pflegt nicht sich, so wenig als seinen Seele. **) Nur der liebt also den Andern, der nicht dessen Körper, sondern dessen Seele liebt. (Also Seelenliebe leitet er consequent aus Selbstkenntnifs ab!) Sokrates ruft

*) Freilich war es (nach Tiedemann *Argum. p.* 135.) ein zu rascher Schlufs: weil das gemeine Leben sagt, der Mensch brauche seinen Körper, so sey die Seele allein der Mensch; da wir ja auch sagen, man brauche die Seele — und wir dennoch auch diese zu den Menschen rechnen.

**) Hierin liegt also das erste Isoliren der Seele. — Platon war zu der Herabsezzung des Körpers von Pythagoras veranlafst; doch ward daraus erst spät in Alexandrien ein Haß gegen den Körper.

hier dem schönen Alkibiades zu: „Ich allein liebte Dich, die Uebrigen das Deine. Das Deine welkt mit der Zeit, doch Du beginnst aufzublühn.“ — Doch versteht man damit die wohlgefafste Delphische Inschrift noch nicht, und das was sie anräth. Riethe sie uns: Sieh dich selbst (ἴδε σαυτὸν) — so müfste man in einen Spiegel blikken, um sich und das Auge zu sehen, oder auch in ein fremdes Auge, in dem sich unser Bild abzeichnet. Will sich aber das Auge sehen, so mufs es in den vorzüglichsten Theil des Auges, durch den eigentlich das Sehen geschieht, in den Augapfel blicken.*) Will also die Seele sich selbst kennen, so mufs sie in eine Seele blicken, in denjenigen Theil derselben, wo der Seele höchste Kraft, die Weisheit ist, und in das ihr Verwandte schauen.**) Nun haben wir kein Göttlicheres der Seele zu nennen, als das, wodurch wir erkennen und überlegen (die Denk- und Ueberlegungskraft). Wer dies beschaut, was dem Göttlichen gleicht, und das ganze Göttliche erkennt, d. i. die Gottheit sowohl als die Verständigkeit (θεὸν τε καὶ φρόνησιν), der wird eben so auch sich selbst am mei-

*) Ἐν ᾧ τυγχάνει ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ ἐγγιγνομένη — seine eigenthümliche Kraft — p. 65.

**) Man bemerke hier schon ein leichtes Ueberschlüpfen vom Bildlichen zum Wirklichen. — Tiedemann in *Arg. p.* 136. wendete schon ein, dafs wir daraus, dafs wir das Höhere (das Göttliche, das Denkende) kennen, noch nicht das Niedere oder das Ganze kennen. Auch glaubten spätere Theosophen die Gottheit mit den Augen des Geistes als Object zu beschauen, und sich hinein zu verstecken, als ob ein Denkendes ohne Denkthätigkeit wäre

sten erkennen. Diese Selbstkenntnifs ist Weisheit, und wer sich selbst kennt, kennt das Seine und dadurch den Andern, den Staat, u. s. w.

Nachdem Platon bemerkt,*) dafs er zwar dieselben Worte, jedoch für verschiedene Dinge brauche, mithin den Sinn der Sprache erweitere, sagt er auch, er nenne diejenigen gute Richter, welche mit verschiedenen Menschen umgehen, und dadurch verschiedene Talente kennen lernen (οἱ παντοδάπαις φύσεσιν ὡμιληκότες). Die Aerzte (heilen oder) behandeln, fährt er fort, den Körper nicht mit dem Körper, sondern mit der Seele (ψυχῇ σῶμα); Der Richter beherrscht die Seele mit der Seele (ψυχῇ ψυχῆς ἄρχει). Der gute Richter mufs dabei ein Greis seyn, welcher die Ungerechtigkeit nicht als in seiner eignen Seele einheimisch bemerkt, sondern als eine fremde in fremden Seelen erst spät lernt.**) Es müssen in ihm Muster und Vorbilder (παραδείγματα) einer guten Gemüthsart seyn, wenn er sie verstehen soll. Das Laster kennt weder die Tugend noch sich selbst; die Tugend aber erhält, wenn ihre Anlage mit der Zeit ausgebildet wird, sowohl Einsicht in sich als in das Laster.

Aus diesen Stellen, verbunden mit den auf sie Folgenden, wo Platon das Beispiel vom Musiker ent-

*) *De Republ. III. p.* 306. *s. T. VI. Bip.*

**) οὐκ οἰκείαν ἐν τῇ κότου ψυχῇ ἐνοῦσαν ἡσθημένον. — Dafür sagt er dann: οὐκ ἐμπειρίᾳ; — (also das Empirische schon bei Platon p. 308. von der Seele gebraucht) εἰκείᾳ (der ἐπιστήμῃ, durch Reflexion, entgegengesezt), ψιμαθὴς τῆς ἀδικίας.

lehnt, erhellt die Ansicht desselben, in welcher er Alles auf das Innre bezog (wo er die Gymnastik sowohl Uebung für die Seele als für den Körper*) nennt), und in welcher er ein Ideal des Seelenzustandes annahm.**)

Es gibt, nahm er an, ursprünglich ein Doppeltes (Substanz), die Seele und den Körper in der Welt überhaupt.***) Jedes hat seine Eigenthümlichkeit. Ein Drittes ist Keinem besonders eigen.

Die Seele war ihm vom den Körper durchaus verschieden.†) Dies, sagt er, soll man seinem (idealischen) Gesezgeber glauben, der dies aussagt und hinzufügt: dafs nur die Seele einen Jeden in diesem Leben darstelle, welcher er ist, sie die Unsterbliche. Denn 1) die Seele ist das herrschende (τὸ τοῦ σώματος ἄρχον)††), der Körper das Beherrschte (ἀρχόμενον), oder wie oben, das was der Körper braucht; sie hat die Aufsicht über den Körper, bleibt ihm vorgesezt und erkennt und unterscheidet. Dieses Herrschende ist als solches dem

---

*) *De Republ. l. I. p.* 310.

**) ψυχὴ — σώφρων καὶ ἀνδρεῖα *De Republ. III. p.* 311. εὐρύθμους καὶ εὐάρμοστος *III. p.* 317.

***) Τὰ ὄντα εἶναι δύο, τὸ μὲν ψυχὴν, τὸ δὲ σῶμα. *Epinom. T. IX. p.* 257. Δύο εἴδη τῶν ὄντων, — ἑρατὸν — ἀιδές. — Jenes bleibend, dies veränderlich, — Körper und Seele.

†) *De Legibus XII. p.* 222.

††) Tennemann sagt: Bestimmendes — Bestimmbares, da doch *Phaedon p.* 181. 182. ἄρχειν durch διεπίζειν und *Epinom.* durch ἄγειν erklärt. — Als ἀρχούσα leitet die Seele und schreibt vor. *Epinom. p.* 255. *de Legib. X. p.* 90. *X.* 80.

Göttlichen und Unsterblichen ähnlich und verwandt, mithin dem Intelligibeln (νοήτον, vorstellendes Subject, nach Tennemann), dem Gleichförmigen (μονοειδὲς), sich immer Gleichen und Unauflösbaren (ἀδιάλυτον).*) Das Gegentheil von diesem Allen ist der Körper, gegen den die Seele schöner und göttlicher, und länger ausdauernd erscheint.**)

2) Das göttliche Geschlecht der Seele ist unkörperlich und zwar ohne Oberfläche;***) ihm allein kommt das Bilden und Schaffen zu,†) wie dem Körper das Entstehen und Gebildetwerden.

3) Ihr kommt ferner zu das Nichtanschauliche, das Erkennendseyn (γιγνώσκων), das Vorstellen (νοήτον) der Besiz des Gedächtnisses und der Verständigkeit (μνήμης καὶ λογίσμου μεταβάλων), sowohl in gleichen als ungleichen Veränderungen.

4) Die Seele ist Ursache (αἴτιον) von Allem, der Körper dagegen hat an seinen Erfahrungen keinen Antheil (leidende Substanz).††)

---

*) *Phaedon. T. I. p.* 182. — Vom „Werkzeuge," welches Tennemann S. 456. a. a. O. anführt, liegt in dieser Stelle noch nichts.

**) *Phaed. p.* 208.

***) *Epinom. l. l.* Tennemann a. a. O. S. 456. „Ohne Merkmale, welche an äussern Gegenständen vorkommen." — Seele ist übrigens wohl in dem weitesten Sinne von allen Lebendigen, ζώοις, genommen.

†) Tennemann System der platon. Philos. 3. Bd. 78. „nach Zwek bearbeiten.

††) *Epinom. p.* 258. In dieser Stelle liegt noch nicht, was Tennemann aufführt: die Seele besizt eine absolute (?)

5) Die Seele ist nicht aus mannichfaltigen Theilen zusammengesezt (ἀξύνθετον), also unveränderlich, wie das Ding an sich (τὸ ὄν), mithin auch einfaches Wesen (ἁπλοῦς, insofern sie sich nemlich nicht verändert); also auch eingestaltig (einartig, μονοειδὲς, insofern ihr Umfang nicht durch Zusammensezzung vieler Theile bestimmt ist). *)

6) Die Seele ist eine Substanz, welche sich selbst bewegen kann,**) und eben diese das Unsterbliche.***) In ihr liegt zugleich das Princip aller Bewegung und Veränderung, und sie ist daher älter, d. i. der Zeit nach früher, als Alles (τῶν πάντων πρεσβυτάτη). Daher entstand unsre Seele eher als unser Körper, und daher ist Alles, was zur Seele gehört, früher, als das zum Körper Gehörige, — früher die Charaktere und Gewohnheiten. — Doch es erscheint auch mythisch ausgedrükt, die Seele älter als jeder Körper, weil das Bessere und Göttlichere vor und über den Niedrigen, wie überall das ἄρχον über dem ἀρχόμενον steht. †)

Alle, sagt nun Platon, haben die Seele nicht gekannt, wie sie ist, und welches Vermögen sie hat (δύναμιν ἣν ἔχει), vorzüglich aber ihre Entstehung,

---

Kraft, der Körper eine bedingte. Gesch. der Phil. 2 Th. S. 457. oder eine selbstthätig wirkende Kraft. Gesch. der platon. Philos. 3. Th. S. 79.

*) *Phaedon. p.* 178.

**) *De Legibus X. T. IX. p.* 89. f.

***) *Phaedrus. p.* 319.

†) *Epinom. T. IX. p.* 251.

dafs sie vor allen Körpern entstand, und alle Veränderungen und Anordnungen leitet, welche den Körper betreffen.*)

Hier finden wir auch den ersten Versuch, die Immaterialität der Seele nicht blos zu behaupten, sondern auch zu beweisen, (so lange vor Des Cartes). Dies wird um so merkwürdiger, da selbst Anaxagoras den νοῦς zwar sehr fein seyn läfst, doch dem Aether noch zu nahe verwandt. Dagegen erklärte Platon auch πῦρ und ἀὴρ für sichtbare Körper;**) erklärte dagegen nirgends die Seele oder ihre Wirkungen aus irgend einer, nicht einmal aus einer feinern, Materie. Die Seele, die nichts ausser dem Prädicat des Seyns, der Wirklichkeit, der Substanz, mit dem Körper gemein hat, ist ihm auch keine Materie. Zwar liefs er den Körper nicht aus der Seele, wohl aber die Seele vor dem Körper entstehen. Er fühlte also die doppelte Unmöglichkeit, die Wirkungen der Seele aus der Materie abzuleiten und — beide aus denselben Elementen zu erklären. Man unterscheide nun den Werth der Beobachtung von dem der Erklärung. Er nahm zuerst einen grossen Unterschied und Abstand zwischen den Erscheinungen des innern und äussern Sinnes, wie wir es nennen, wahr, und hatte mithin offenbar die des innern schärfer betrachtet. Dem Materialismus seiner Zeit arbeitete er so zuerst entgegen, und indem er nirgends bestimmt die Seele für eine feine Materie

*) *De Legibus X. p.* 89.

**) *Timaeos p.* 337.

erklärt, so hat er zuerst die Immaterialität als ein für wesentlich gehaltenes Merkmal der Seele gedacht, aus dem er die Unsterblichkeit folgerte.

Nun aber erklärte er jenes Factum aus der Annahme, dafs Körper und Seele zwei Substanzen und zwar durchaus verschiedene Substanzen seyen. Und diese Annahme war bei ihm so in Ueberzeugung übergegangen, dafs er darauf zugleich die Unsterblichkeit baute und zu gründen suchte. Dabei hatte er freilich noch zu viele Schwierigkeiten zu überwinden, um diesen neuen Begrif der Immaterialität nach allen in ihm gegebenen Merkmalen zu entwickeln, da der Begrif von einem ausgedehnten Wesen selbst, als der Entgegengesezte, noch nicht vollständig zergliedert war. Dennoch kann man diesem Philosophen wenigstens den reinern Begrif des Geistes um so mehr zuschreiben, da er die eigenthümlichste Kraft der Seele in die Vernunft sezte. Freilich sind aber seine Beweise für die Spontaneität und Einfachheit der Seele wenig haltbar. Nirgends bestimmt er, welches der Grund des Wirkens der Seele sey. Die Wirksamkeit der Seele aber reicht nicht hin, um aus ihr das innere Wesen abzuleiten. Ob er gleich die Gottheit die Seelen bilden läfst, so nennt er sie dennoch, wie Gott, ein selbstständiges Wesen. Noch wurde die Seele von ihm als eine erkennbare, nicht blos als eine denkende, Substanz behandelt.

Die Seele, stellt Platon ferner dar, ist auch kein Resultat aus den Bestandtheilen des Körpers, keine Harmonie. Einige vor ihm

(Pythagoras und Philolaus) behaupteten, die Seele sey die Uebereinstimmung, welche aus der wohlgeordneten Zusammensezzung und Mischung gewisser Elemente, des Warmen und Kalten, Feuchten und Troknen bestehe *). Dagegen Platon: 1) die Seele hat reine, durch keine Erfahrung entstandenen Begriffe. Dies beweist ihr früheres, vom Körper unabhängiges Daseyn. 2) Keine Seele ist mehr Seele, oder weniger Seele als die Andre, ihrem Wesen nach. Diese Behauptung gilt hier das Merkwürdigste, andeutend die Gleichheit der Seelen **). 3) Die körperlichen Bestandtheile, von denen die Harmonie abhängt, bestimmen nicht nothwendig die selbstthätige und gesezgebende Seele ***).

Platon bearbeitete noch die rationale und empirische Psychologie vermischt. Er fand theils verworrene und noch ganz unbestimmte, theils materialistische Vorstellungen über das We-

*) *Phaedon. p.* 210. s.

**) *Phaedon. p.* 211. 212. *cap.* 42. *ed. Fischer.* „Man kann von der Seele nicht sagen, dafs sie auch in dem Kleinsten etwas Anderes sey als eine andre Seele, sey es nun mehr oder minder, weder stärker noch schwächer den Graden nach (ὡς κατὰ τὸ σμικρότατον μᾶλλον ἑτέραν ἑτέρας ψυχῆς ἐπὶ πλέον καὶ μᾶλλον, ἢ ἐπ' ἔλαττον καὶ ἧττον, αὐτὸ τοῦτο εἶναι ψυχήν). — P. 213. πᾶσαι ψυχαὶ πάντων ζώων ὁμοίως ἀναθαὶ ἔσονται· εἴπερ ὁμοίως ψυχαὶ πεφύκασιν αὐτὸ τοῦτο ψυχαὶ εἶναι.) Die Seelen sind also nur dadurch unterschieden, dafs in ihnen mehr oder minder Tugend oder Laster ist.

***) Auch *Aristoteles* widerlegte es: *de anima.* 1, 4. Vgl. *Cicer. tusc. q.* 1, 10.

sen der Seele vor. Dies fühlte er. Er leitete sogar aus den groben Vorstellungen zum Theil die atheistischen Behauptungen ab, und Untersuchung der Natur der Seele erschien ihm als ein eben so dringender als interessanter Gegenstand. Er speculirte jedoch darüber, ohne die Schranken des Erkennens zu wissen. Die erste Seelenmetaphysik war mit kosmologischen und theologischen Vorstellungen vermischt; daher manche Säzze unhaltbar sind. Dennoch darf man mitten in diesen Transcendenten die ächten Aufklärungen nicht übersehen. Dies um so weniger, da, wenn wir nur das Bessere herausheben, wir leicht dem Platon höhere Vorstellungen zutrauen könnten, als er hat.

Der Ausdruk ψυχὴ hatte bei ihm noch einen mögüch grössern Umfang, als wir jezt unser: Seele brauchen. Sein Sinn davon war grofs, denn er umfafste zugleich alles Lebendige im Weltall.

Seine Ansicht vom Menschen läfst sich aus Folgendem zusammenreihen:

Das menschliche Geschlecht (ἀνθρώπινον γένος) nahm er als jenseits fortdauernd an und stellte es dem reinern θεῶν γένος und dem γένος der Thiere entgegen *).

Der Mensch heifst ein zahmes Thier**), den Wilden entgegengesezt. Erhielt er als solches eine glükliche Natur (φύσις εὐτυχὴς) und eine ge-

*) *Phaedon p.* 187.

**) *Sophista T. II. p.* 212. ἥμερον — ἄγριον.

hörige Bildung (παιδεία ὀρθή), so wird er das göttlichste der zahmen Thiere, (θειότατον ἡμερώτατων ζώον). Wird er dagegen nicht gehörig oder nicht gut erzogen, so wird er das Wildeste (ἀγριώτατον) was die Erde erzeugt *).

Platon tadelte **) die Eintheilung der ζώων in Thiere und Menschen als ungereimt, weil sie nur Theile eines Ganzen, nicht Arten einer Gattung seyen. Allein er übersah dabei, dafs man das als Arten ansehen und eintheilen könne, was beständig einen Unterschied zwischen den Individuen Eines Geschlechts bestimmt. Er theilt nemlich dort alle γιγνόμενα ein in ἔμψυχα und ἄψυχα. „Wollte Jemand das ἀνθρώπινον γένος in zwei Theile scheiden, wie viele Einheimische es theilen in τὸ Ἑλληνικον und τὸ βάρβαρον, (ob sie gleich hier unzählich, und gegenseitig weder durch Geburt noch Sprache verbunden sind), so wäre es, als ob Jemand eine Zahl in zwei Theile theilen wollte, und für die eine Art zehn Tausend wählen, alle übrigen aber durch Einen Namen bezeichnete. Besser wäre es, wenn man das τῶν ἀνθρώπων γένος in ein männliches und weibliches theilte. — Wenn man behauptete, es gebe zwei ζώων γένη und das eine ἀνθρώπινον nennte, das zweite aber für alle θήρια bestimmte, so wäre dies so viel, als wenn ein andres ζώον, z. B. die Kraniche, das Geschlecht der Kraniche den andern ζώοις entgegensezte, alle übrigen aber mit den Menschen in Eins

*) *De Legibus VIII. T.* 8. *p.* 279.

**) *Politicus T. VI. p.* 12. 8.

faſste und durch θήρια ebenfalls bezeichnen wollte. Man theilt ferner das ganze ζῶον in ein zahmes (τιθασσὸν) und wildes (ἄγριον), von denen man Jene noch ἡμερὰ nennt, da sie die Anlage zur Bezähmung haben (τὰ μὲν ἔχοντα τιθασσεύεσθαι φύσιν). Noch fügt er einen andern Eintheilungsversuch hinzu, nach welchem die gehenden Thiere (τὸ πεζὸν) in zweifüssige und vierfüssige einzutheilen sind; und jene in befiederte und in nakte und unbefiederte.

Merkwürdig ist die Bemerkung, daſs etwas Thierisches (θηριωδὲς ζωογενὲς) in der Seele sey, die Begehrungen, welche der Mensch mit den Thieren gemein habe *).

Ueber den Körper und die Seele stellte er Vergleichung in Hinsicht des guten Zustandes von beiden an und sagte hierüber **): Sowohl Körper als Seele haben eine gewisse gute Beschaffenheit (εὐεξίαν). Viele glauben nun, eine gute Constitution des Körpers zu haben, bei denen auch das Gegentheil Niemand glauben würde, ausser dem Arzte oder einem Lehrer der Gymnastik. So kann auch in der Seele Etwas bewirken, daſs sie sich wohl zu befinden scheine, ob sie es gleich nicht ist. Zwei Künste besorgen den Körper, Gymnastik und Iatrik, die Seele — Eine: die Politik, d. i. die Nomothetik und die Moral (δικαιοσύνη).

---

*) *De Republ. IX.*, 76. *Polit.* 114.

**) *Gorgias T. IV. p.* 59.

Eben so vergleicht und parallelisirt er die gute Behandlung Beider. Die Körperbeschaffenheit, sagt er *), wird durch Ruhe und Faulheit verdorben, durch Bewegung und Uebung dagegen sehr verbessert; die Seelenbeschaffenheit wird durch die Bewegungen des Unterrichts und Studiums, durch die Ruhe des Nichtlernens und Nichtstudirens eben so vervollkommt und vernachlässigt. Er bemerkt, dafs nach der Seele auch der Körper durch Mässigkeit und Enthaltsamkeit zu stählen sey **), und sagt: Auch der beste Körper macht durch seine Vollkommenheit nicht die Seele gut, sondern im Gegentheil stellt eine gute Seele durch ihre eigne Vollkommenheit den Körper bestmöglichst dar. (Eine Andeutung von psychischer Diät). Haben wir den Verstand gehörig gepflegt, so übergeben wir ihm die genaue Sorgfalt für den Körper, Wachsamkeit über Mässigkeit ***).

---

*) *Theaetet. T. II, p. 71.*

**) *De Republ. 3. p. 262* und *296. T. VI.*

***) Bei der Vorschrift, dafs der Körper durch Gymnastik Gesundheit erhalten müsse, wünschte Platon, in seinem Staate der Aerzte immer weniger nöthig zu haben; nur die gefährlichsten Krankheiten sollten durch Arzneien von den Aerzten geheilt, die übrigen durch Diät behandelt werden. Vgl *Timaeus p. 429.* — Die Arzneikunde fand er überhaupt auf Meinungen beruhend (was Sprengel in seiner allgem. Gesch. übersehen hat). S. *Epinomis p. 242, T. IX.*

Als die Göttersöhne, sagt Platon *), das unsterbliche Princip mit dem sterblichen Thiere verbanden, bildeten sie aus allen Theilchen Einen Körper und banden an ihn die Schwingungen (περιόδους) der unsterblichen Seele. Dadurch wurden die Körper ordnungslos bewegt und diese Bewegungen drangen auch in die Seele, daher sie Sinne (αἰσθήσεις) genannt wurden. Rühren jene äussern Sinne stärker, dann herrschen sie über den Körper. Daher ist die Seele anfangs, als sie an den sterblichen Körper gebunden wird, verstandlos, bis bei geringer Nahrung des Körpers die Seele immer verständiger wird. — Teleologisch zeigt nun Platon **), wie die einzelnen Theile des Körper den einzelnen Thätigkeiten der Seele entsprechen.

Die Götter, fährt er fort, bildeten den Kopf nach der sphäroidischen Gestalt der Welt. Dieser Theil aber ist der über Alles in uns herrschende und göttlichste; ihm unterwarfen die Götter den ganzen übrigen Körper. Dieser obere Theil macht den Siz des Göttlichsten und Heiligsten aus. Dem Kopfe gaben die Götter vordere Organe für die Voraussicht der Seele und ihre Herrschaft ***).

Im Gehirne selbst konnte Platon noch keinen Grund auffinden; wohl aber läfst sich bei ihm ein Seelenorgan nachweisen, da er im menschlichen

---

*) *Timaeus p.* 329.

**) *Timaeus p.* 332.

***) Man vgl. hiermit noch *Timaeus p.* 431.

Körper das εὐκίνητον und das δυσκίνητον unterschied, das man schon als die feinere und gröbere Organisation annimmt *). — Nerven kannte er noch nicht, sondern nur Bänder (νεῦρα) und Sehnen (ἐπίτονοι). Nerven und Bänder galten ihm vielmehr noch für einerlei, und erst nach Aristoteles fand Herophilos von Chalcedon in den Nerven die Werkzeuge der Empfindung.

Unter allen Arten von Krankheit und Gesundheit fand er keine grössere Unregelmässigkeit und Symmetrie als die der Seele zu dem Körper Eine starke Seele, sagt er **), in einem starken Körper wohnend, gibt erst ächte Schönheit. Ist die Seele um vieles stärker als der Körper, so bewegt sie ihn innerlich und füllt ihn mit Krankheiten. Geht sie in einige Untersuchungen mit Anspannung ein, so entkräftet sie den Körper. Auch löfst sie ihn auf, wenn sie ihn durch innere Kämpfe erhizt. — Ist ein grosser und träger Körper zugleich mit einem kleinen und schwachen Verstande geboren, dann machen die niedern Begierden den Menschen ungelehrig und vergefslich und hinfällig, oder bewirken die gröfste Krankheit, die Unwissenheit.

Ein Heil ist für Beide, weder die Seele ohne den Körper, noch den Körper ohne die Seele zu bewegen, d. i. zu bethätigen, damit sie sich durch gleiche Kraftanstrengung beide ge-

*) S. Iths Anthropologie Th. 1. S. 169. 2te Ausg.

**) *Timaeus p.* 42b. f.

sund erhalten. Wer daher ein Geistanstrengendes Studium, z. B. Mathematik, treibt, mufs zugleich Gymnastik betreiben, oder den Körper bewegen. Wer dagegen seinen Körper sorgfältig ausbildet, mufs zugleich die gehörige Bewegung oder Thätigkeit der Seele durch Musik und Philosophie herbeiführen. So werden im Innern keine feindlichen Kämpfe entstehen. Die beste Bewegung oder Thätigkeit ist die, welche in uns von uns selbst geschieht, denn sie ist der verständigen Bewegung des Weltalls am verwandtesten; minder ehrwürdig ist die Bewegung von Andern, vollends bei den Körper.

In Hinsicht der Anlagen und ihre Ungleichheit, scheint Platon in der Natur allerdings auch manchen Hang zur Unnatur angetroffen zu haben, allein es ist dabei noch immer zu fragen, ob er nicht die zweite Natur (Angewöhnung) versteht. So gibt es, sagt er *), Bürger, welche nicht an männlichen Sitten theilnehmen können, sondern von der Gewalt einer schlimmen Natur zu Uebermuth und Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit fortgerissen werden. Diese bestraft der Gesezgeber mit Verweisung oder Tod. Die Uebrigen aber, welche durch Bildung zu dem Edlern tüchtig sind, (doch sezt er hinzu: παιδείας τυγχανέσαι,) diese schüzt er. Manche Sitten werden vom Anfang an, schon durch die Geburt gut; Mancher aber

*) *Politic. p.* 113. T. 6.

aber kann ursprünglich eine muthlose Gemüthsart erhalten, oder eine kräftige, zum Unmuth geneigte *).

Er sagt ferner: die Menschen sind verschieden. Die von Gott zum Herrschen bestimmten gleichen dem Golde; die Volksvertheidiger dem Silber; die Handwerker dem Eisen. Doch zuweilen entsteht aus dem Golde Silber und aus dem Silber Gold, je nachdem die Herrscher ihre Kinder beobachteten oder nicht **).

Die Prüfung der Köpfe (φύσεις ἐκλέκται) rieth er an, wie die Anstellung eines jeden Talents an den diesem Talente angemessenen Plaz ***). Schon Kinder, sagt er, sind in dem Unterricht nicht mit Gewalt, sondern spielend, d. i. in ihrer freien Thätigkeit zu bilden; doch dies nur darum, damit man mehr im Stande sey wahrzunehmen, wozu ein Jeder geboren sey †).

Auch unterschied er Beschäftigungen, Gewerbe und Künste, welche mehr und weniger Talent forderten. So sagte er von der Kunst des Kriegsanführers, dafs sie vieles Glückes (εὐτυχία) bedürfe und mehr durch natürliche Manneskraft (ἀνδρεῖα κατὰ φύσιν) als durch Weisheit (σοφία) vollendet werde ††).

---

*) *De Republ.* 3. *p.* 312. *T. VI.*

**) *De Republ.* 3. Vgl. *Tiedemanni Argumenta p.* 188.

***) *De Republ.* 7. *p.* 168.

†) Καθορᾶν ἐφ' ὃ ἕκαστος πέφυκεν. *de Rep.* 7. *p.* 172.

††) *Epinom. p.* 241. *T. IX.*

Es gibt ein ungewöhnliches, wenigstens auffallendes Vermögen, fährt er fort, welches die Menge wohl mehr Natur als Weisheit nennen dürfte. Dieses trift man da, wo Jemand etwas leicht faſst, was er lernte, und Vieles und genau sich erinnert, namentlich dessen, was Jedem nüzlich ist und da wo es nöthig ist. Dies Alles würden Einige Natur, Andre Weisheit, noch Andre Schnellfaſslichkeit der Natur (ἀγχίνοιαν φύσεως) nennen. Doch ein Vernünftiger wird dieser Fertigkeiten wegen Niemanden wahrhaft weise nennen, wenn er auch Manchen weise schiene. Das Menschenthier (τὸ ζῶον τὸ τῶν ἀνθρώπων) erscheint als das ἀνοητότατον καὶ ἀφρονέστατον, wo ihm Weisheit fehlt, d. i. die Vermögenheit der Berechnung nach Einheit.

Zu vier Dingen, Namen (ὄνομα), Definition (λόγος), Beispiel (εἴδωλον) und Wissen (ἐπιστήμη) fand er eine schlechte Anlage; allein nicht die Seele des Schreibenden oder Redenden schien ihm daran Schuld zu seyn. Die gewöhnliche Beschaffenheit der Seele, sagt er, ist in dem grossen Haufen schlecht fürs Lernen wie fürs Handeln. Ist Jemand so beschaffen, so wird auch der scharfsichtigste nicht bewerkstelligen, daſs ein Solcher sehen lerne. Auch wird weder die Leichtigkeit des Lernens, noch des Gedächtnisses bewirken können, daſs er eine Sache einsehe, für die er nicht geboren ist, und in andern Dingen wird er nie die Oberhand behalten. Wer also für das Schöne nicht geboren ist, wenn er auch in manchem Andern sich sehr gelehrig und leichtfaſslich zeigt, wird nie zu

der höchstmöglichen Wahrheit der Tugend gelangen *).

An Universalgenie's scheint Platon nicht geglaubt zu haben und wohl nicht mit Unrecht, da es leicht ist, in Einzelnen Wissenschaften, unmöglich aber in Allen gleich grofs zu werden. Er sagt: Jeder kann zwar Ein Gewerbe gut betreiben, doch nicht Viele. Will dies Jemand wagen, so wird er in Keinem ausgezeichnet seyn. Des Menschen Natur scheint in noch kleinere Theile zerstückelt, d. i. seine Talente gehen nur auf ganz besondere und einzelne Dinge; sie kann nicht Vielerlei anfangen, nicht einmal Vielerlei gut nachahmen. Daher wohl einer ein guter Trauerspieler, aber nicht Lustspieler seyn kann **).

Darum war auch Platon gegen die Combination mehrerer Gewerbe in Eine Person, da kein menschliches Talent zwei verschiedene Künste genau betreiben und vervollkommen könne ***).

Die Kraft der Rede war ihm eine Seelenleitung (ψυχαγωγία), daher der, welcher ein Redner werden will, nothwendig wissen müsse, wie viel Arten die Seele hat. Sie ist aber bald so, bald anders beschaffen; daher auch Menschen durch diese und jene Reden leicht überredet werden,

*) *Epistol.* 7. *T. XI. p.* 134.

**) *De Republ.* 3. *p.* 278.

***) Δύο δὲ ἐπιτηδεύματα ἀκριβῶς διαπονεῖσθαι, σχεδὸν εὐθεμία φύσις ἱκανὴ τῶν ἀνθρωπίνων. *De Leg.* 8. *p.* 434. *T. VIII.*

Andre aber aus einer andern Ursache schwer *). — Wenn du, sagt er, von Natur rednerische Anlage erhalten hast, so wirst du ein berühmter Redner werden, sofern du noch Wissenschaft und Uebung hinzufügst (ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην) **).

Berühmt und im Phädros am meisten gefeiert ist Platons Mythos von der Natur der Seele und ihrem vorzeitigen Daseyn. In ihm sind mehrere oder vielerlei Vorstellungsarten verwebt; namentlich stammen mehrere Ausdrücke aus den Mysterien her. Aus Pythagoräismen kann in dem Mythos von der menschlichen Seele so wenig, als die platonische Lehre von der Wiedererinnerung abgeleitet werden ***). Die Seele bewegt sich selbst, sagt Platon, hat also Quelle und Ursache der Bewegung, wie des (unsterblichen) Lebens in sich selbst. Er vergleicht sodann die Seele mit einem geflügelten Wagen oder Gespann und dessen Führer. In uns zügelt ein Führer das Gespan; das eine Rofs (die muthigere Seele) ist lenksam, das Andre nicht, weil es, von schlechterer Abstammung, leicht zum niedern Boden herabdrükt, ohne gehörige Lenkung. Alles, was Seele ist, waltet über alles Unbeseelte und durchzieht den ganzen Himmel, in verschiedenen Gestalten sich zeigend. Die vollkommene Seele ist befiedert, und waltet durch die ganze Welt; eine Andre hat ihre Flügel verloren, ist entfiedert, und

---

†) *Phaedros p.* 373. *T.* 10.

**) *Phaedros p.* 369.

***) S. Schleiermachers Einleitung zu der Uebersezzung des Phädros, 1. Band der Werke Platons. S. 89.

schwebt umher, bis sie einen Leib findet, wodurch ein Ganzes entsteht, das man ein sterbliches Thier nennt. Das Gefieder der Seele nährt sich und wächst durch das Schöne, Weise und Gute, oder das Göttliche, als wohin die Kraft des Gefieders uns hebt. Der Seele Führer, die Vernunft, hat allein das wahre und reine Wesen der Seele zum seligen Beschauer. Hat sich die Seele davon erquikt, so taucht sie wieder in das Innere des Himmels als ihre Heimath. Durch Schuld schlechter Führer der sträubenden Rosse werden Viele verführt. Diese scheuen nicht das Feld der Wahrheit. Die dem edelsten Theile der Seele angemessene Weide stammt aber her aus den göttlichen Wiesen, und des Gefieders Kraft, durch welches die Seele gehoben wird, nährt sich hievon. Das ist das Gesez der [gerechten] *Adrasteia*, dafs, welche Seele einmal in der Nähe der Gottheit etwas erblikt hat von dem Wahrhaften und dies wiederholt immer unverlezt bleibe. Wenn sie aber, unvermögend es zu erreichen, nichts sieht, sondern von Vergessenheit und Trägheit übermannt, das Gefieder verliert und so zur Erde fällt, dann kann sie in verschiedene Keime eingepflanzt werden. Und führt sie dann auf der Erde ein philosophisches Leben ohne Falsch, und zwar dreimal in verschiedenen Körpern, so kann sie, aber auch nur des Philosophen Seele, nach drei Tausend Jahren befiedert wieder heimkehren, die Uebrigen nicht vor zehn Tausend Jahren. Eine Seele, die nie die Wahrheit erblikt, kann nie diese Gestalt annehmen, denn der Mensch mufs auf das Ganze sehen und dies ist Erinnerung von jenem, was einst unsre Seele

gesehen, Gott nachwandelnd und das überschend, was wir jezt für das Wirkliche halten. In solchen Erinnerungen lebend, wird er von den Leuten für einen Verwirrten gehalten, doch dafs er ein Begeisterter sey, begreifen sie nicht. Manche der niederen Seelen senken sich bis in die Thiere. Doch jede gebildete Menschliche hat das Seiende geschaut; je länger einst, desto besser, desto weniger kann sie es vergessen.

Welche grosse Gedanken hierdurch von Platon ausgesprochen wurden, bedarf kaum der Andeutung.

Dafs keine Psychologie ohne Naturphilosophie sey, finden wir auch im Platon. Er läfst Sokrates fragen: „Glaubst du die Natur der Seele richtig begreifen zu können ohne des Ganzen Natur?“ *) Phädros antwortet: „Wenn man dem Asklepiaden Hippokrates glauben soll, auch nicht einmal die des Körpers ohne ein solches Verfahren. Jedes andre Verfahren, sagt darauf Sokrates, wäre nur eines Blinden Wanderung gleich. Wer also eine rhetorische Kunstlehre geben will, mufs 1) zuerst genau lehren, ob die Seele Eins ist und sich überall ähnlich, oder auch im Verhältnifs zur Gestalt des Körpers vielartig; denn eben das heifst die Natur eines Dinges zeigen. Er mufs 2) lehren, worauf und was sie ihrer Natur nach wirkt; wovon und was für Wirkungen sie erfährt; und 3) Vergleichung der Arten der Seele mit den Arten der Reden, wel-

*) *Phaedros p.* 371. *T.* 10. Ψυχῆς ἂν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

che auf jene wirken sollen, anstellen. Die jezzigen rhetorischen Schriftsteller verbergen nur listig, wie wohl sie sich auf die Seele verstehen."

Für Platon war die Seele göttlicher und menschlicher Natur *). Jenes ist ihre Selbstbewegung, und da diese unentstanden ist, auch ihre Unsterblichkeit. Unbeseelt ist der von Aussen bewegte Körper. — Die Idee der Seele (d. i. ihr Wesen an sich) zu bestimmen, blieb ihm eine göttliche und unbegränzte Untersuchung; (also nur analog verfuhr er).

Die Seele, sagt er ein andermal, hat einen göttlichen Theil — und — einen thierischen. Nach dem Gesezze der Verwandtschaft bindet ein Staatsoberer jenes mit göttlichen, dieses mit menschlichen Banden. Jenes thut er, wenn er die Seele mit wahren Vorstellungen von dem Schönen und Guten erfüllt; dann wird sie göttlich in einem dämonischen Geschlecht; widrigenfalls verwildert sie **).

Platon stellt nun eine dreifache Zertheilung der Seele auf, nemlich (in dem Mythos vom Gespann der Seele) ***) zwei rofsgestaltete Theile und einen dem Führer Aehnlichen (εἴδη δύο ἱππομόρφω, ἡνιοχικὸν εἶδος τρίτον), und beschreibt das bessere und das schlechtere Rofs. Jenes ist schöngegliedert, schwarzäugig, ehrliebend, mit Beson-

*) *Phaedros* 10. 318. ψυχῆς φύσις θεῖα τε καὶ ἀνθρωπίνη.

**) *Politic.* 6. *p.* 124.

***) Vgl. *Phaedros p.* 335.

nenheit und Schaam, wahrhafter Meinung Freund, ohne Schläge lenkbar. Das Andre ist schlecht gebaut, kurzhalsig, mit aufgeworfener (nicht gebogener) Nase, rothunterlaufenen Augen, aller Wildheit und Starrsinnigkeit Freund, taub, kaum der Peitsche gehorchend. Die Führer erwärmt die Seele mit Empfindung beim Erblicken einer liebreizenden Gestalt; das eine Rofs hält sich dann zurük, das schlechtere dringt vor. Erblikt nun der Fuhrmann die Gestalt, so trägt seine Erinnerung ihn zum Wesen der Schönheit und wiederum sieht er sie mit der Besonnenheit auf heiligem Boden stehen (μετὰ σωφροσύνης). Von Ehrfurcht durchdrungen beugt er die Rosse zurük; da befeuchtet das Bessere vor Schaam die ganze Seele mit Schweifs, das Andre schimpft zornig auf Führer und Spanngenossen. Erst nach wiederholtem Hineilen dieses bösen Rosses und seiner gewaltsamen Zurükdrängung legt es seine Wildheit ab, folgt gedemüthigt des Führers Vorsorge und zittert beim Anblik des Schönen von Furcht.

So fand Platon in des Menschen Seele auch zweierlei, etwas Besseres und etwas Schlimmeres. Wenn die von Natur bessere Seite über die schlimmere Macht bekommt, dann heifst Einer stärker als er selbst. Wenn sie dagegen durch schlechte Erziehung oder Gesellschaft von der Menge des Schlechtern übermannt wird, so heifst er schwächer als er selbst, d.i. ein Unmässiger*).

---

*) *De Republ. 4. p. 349. T. VI.*

Sehr merkwürdig ist der von Platon dargestellte Mythos von Prometheus und Epimetheus *). Als für die Sterblichen die vorherbestimmte Zeit ihrer Schöpfung gekommen war, da bildeten sie die Götter aus Erde und Feuer und zwar innerhalb der Erde. Sie trugen dem Prometheus und Epimetheus sodann auf, Jeden, wie es sich zieme, mit Kräften auszustatten und auszuschmücken. Prometheus bat den Epimetheus, ihm dieses Ausstattungsgeschäft zu überlassen; doch sollte er die Aufsicht über seine Vertheilungsart haben. Indem nun Epimetheus die Kräfte vertheilte, so pafste er an Einige Stärke ohne Geschwindigkeit, den Schwächern dagegen schmükte er mit Schnelligkeit aus; Andre bewafnete er, für die Unbewafneten ersann er keine andre Kraft zu ihrem Besten. Die Kleinern am Körper liefs er sich theils durch Flügel erheben, theils auf der Erde kriechen; die Grössern schüzte er durch ihre Grösse; und so ausgleichend vertheilte er das Uebrige. So ersann er nun auch [für diese Thiere] Bekleidung durch Haare und Nahrung verschiedener Art. Da aber Epimetheus nicht eben sehr weise war, so entging es ihm, dafs er die Kräfte an die vernunftlosen Geschöpfe verschwendete, und so blieb ihm noch der Menschen Geschlecht ungeschmükt übrig. Indem er ungewifs war, was er brauchen sollte, kam Prometheus **) hinzu, der Aufseher seiner Ver-

*) *Protagoras p.* 107. f. *T. III.*

**) Sokrates führt im *Philebus p.* 219. einen Prometheus ein, durch welchen θεῶν δόσις zugleich mit dem leuchtenden Feuer zu den Menschen gekommen sey.

theilung, und sah zwar die andern Lebendigen mit Allem reichlich versorgt, doch den Menschen naekend, unbekleidet, wehrlos und ungeschüzt. [Also ward der Mensch ursprünglich allerdings hülflos gedacht!] Nun war aber bereits der verhängnifsvolle Tag angebroehen, an welchem aueh der Mensch aus der Erde an das Lieht hervorgehen sollte. [Dies also schon vor Aristoteles!] Prometheus nun, ungewifs, welche Hülfe er für den Menschen finden sollte, stahl des Hephästos und der Athene kunstreiche Weisheit nebst dem Feuer, denn ohne dieses Feuer konnte er jene weder besizzen, noeh brauchen. Durch dieses Geschenk besafs nun der Menseh die Weisheit für das Leben, d. i. für den Unterhalt, doch hatte er noch nicht die politische; denn diese war beim Zeus, dessen, ohnehin furchtbar bewaehte, Burg Prometheus noch nieht ersteigen durfte. Prometheus trug aber nachher, wie man sagt, des Diebstahls Strafe wegen des Epimetheus.

Da nun der Mensch göttlicher Gabe theilhaftig worden war, so glaubte er, dieser Verwandtschaft mit der Gottheit wegen unter allen Lebendigen allein an die Götter und riehtete ihnen Altäre auf. Dann ordnete er bald künstlieh die Stimme und die Namen, er fand Häuser Kleidung und Nahrung. — Diese so anfangs zubereiteten (οὕτω παρεσκευασμένοι κατ' ἀρχάς) Mensehen wohnten noeh zerstreut und da sie überall die [äusserlich] Sehwächern (ἀσθενέστεροι) waren, so wurden sie von den Thieren vernichtet. Noeh hatten sie die politische Kenntnifs nicht (πολιτικὴν τέχνην), deren Theil die Kriegskunst (auch gegen die

Thiere) ist. Auch die Erbauung von Städten hinderten noch nicht Spaltungen und Trennungen unter den Menschen. Da sandte nun Zeus sorgend für unser Geschlecht, dafs es nicht ganz verdürbe, den Hermes, um den Menschen zuzuführen die Schaam und das Recht. Nicht blos Einzelnen, (wie die Künste, z. B. die Heilkunde) sondern Allen wollte Zeus diese Unterstüzzung der Staaten verleihen.

Auch diese Frage kam bereits zur Sprache, ob der Mensch zugleich Eines sey und Vieles, d. h. (in unsrer Sprache) zugleich Gattungswesen und Individuum; — nicht blos, indem man ein Individuum als ἕνα γεγονότα φύσει und doch zugleich grofs, klein, leicht oder schwer betrachte, was sich von selbst verstehe, da diese in Einem Begrif zu fassen wären, — sondern auch dafs man das τὸ ἓν nicht unter die Erscheinungen rechnete, welche entstünden und vergingen*).

Bei Platon finden wir, dafs die Alten vorzüglich Dichter, wenn auch nicht als Genie's geboren, doch von der Gottheit begeistert werden liessen, so wie späterhin erst philosophische Genie's. Sokrates zeigt dem Rhapsoden Jon, dafs vorzügliche Dichter nicht durch Kunst, sondern durch göttliche Eingebung entstehen. Dort spricht er zu Jon: „Ueber den Homeros gut zu reden wohnt dir nicht als Kunst bei, sondern als eine göttliche Kraft, welche dich bewegt. Es macht die

*) *Philebus p.* 215. f. *T. IV.*

Muse zuerst Begeisterte (ἐνθέους ποιεῖ) und, an diesen begeistern sich Andre (wie Rhapsoden am Homeros). Alle ächte Dichter alter Sagen sprechen als Begeisterte und Besessene (κατεχόμενοι) die schönen Gedichte, mithin bewufstlos (ἐκ ἔμφρονες); durch sie spricht der Gott zu uns wie durch die Wahrsager." — Von einem ächten Philosophen hatte Platon einen zu erhabenen Begrif, als dafs er das philosophische Genie hätte häufig finden sollen. Nur selten, bemerkt er *), entstehe eine solche φύσις für einen vollkommnen Philosophen, ja sie werde sogar oft verdorben, denn grade die besten Seelen (besten Köpfe) würden bei einer schlechten Erziehung die schlimmsten.

Ausgezeichnet ist Platons Bestimmung von Kraft. Die Kräfte soll man als eine Art der Dinge benennen, durch die auch Wir Alles vermögen, was wir vermögen und Jedes das vermag, was es vermag. So rechnete er das Gesicht und Gehör zu den Kräften. „Ich sehe freilich, sagt er, weder die Gestalt noch Farbe der Kraft, und es ist eine und dieselbe Kraft, welche dasselbe bewirkt, und wieder eine Andre, die ein Andres bewirkt. Vermögen ist das, was den Grund der Möglichkeit des Wirkens und Leidens ausmacht." Ihm war wohl das Vermögen mehr eine praktische Vermögenheit, Fertigkeit und Gewandheit, als ein logisches Vermögen oder eine nach einem geheimen Eintheilungsgrunde abgesondert gedachte Kraft**).

---

*) *De Republ.* 5. *p.* 60. *T. VII.*

**) So heissen die Sinne δυνάμεις τοῦ σώματος *Theaetet p.* 184.

Ueber seine Eintheilung der Seelenkräfte ist eine Stelle darum classisch, weil sie uns ganz offen den Gang darstellt, wie er sich darauf geholfen hat. — Es ist, sagt er *), ein nicht geringer Streit über die Seele, ob sie drei Arten **) in sich habe oder nicht. Diese Untersuchung wird nun, für eine schöne und für schwer erklärt. Er geht davon aus, dafs nothwendig in uns dieselben εἴδη τε καὶ ἤθη seyn müssen, wie im Staate; in diesen sind sie nicht anders woher gekommen. So entstand in den Staaten τὸ θυμοειδὲς (das Hizzige, Muthige, Zornige, denn θυμὸς bezeichnet einen rüstigen Affect) aus der Gemüthsstimmung ihrer einzelnen Bürger, wie z. B. bei den Thraken und Skythen. Nun kommt er auf die von ihm selbst schwierig genannte Frage: Ob diese einzelnen Thätigkeiten Dieselben, desselben Stammes, unter sich sind (ob es also ganz Eine und Dieselbe Thätigkeit sey) oder — ob es verschiedene, namentlich drei sind? Auf diese Frage antwortet er sehr gut: Dasselbe kann nicht

---

ἡδονῆς δύναμις das Wesen des Vergnügens *Phileb. p. 44. Steph.* Es brauchte also Platon zwar δύναμις als Kraft, aber mehr von der sinnlichen Natur, z. B. des Körpers, der Lust, als von dem Geiste, oder der ganzen Seele. Nie sagt er δυνάμεις ψυχῆς, sondern εἴδη, αἰτίαι.

*) *De Republ. 4. p. 358. T. VI.*

**) Εἴτε ἔχει τὰ τρία εἴδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή. Τὸ εἶδος ist (wie *Species*) für Art gebraucht, als untergeordnet der Einheit der Gattung, *Parmen. p. 77. T. X.* γένη καὶ εἴδη. *De Republ. l. l. p. 359.* wird dafür αἰτία gebraucht, so wie *p. 371* und *375.* γένη.

zugleich das Entgegengesezte thun oder leiden, so wie es unmöglich ist, zugleich still zu stehen und — bewegt zu werden *). Gesezt, derselbe Mensch stünde, bewegte aber zugleich die Hand oder den Kopf, so müssen wir doch sagen, dafs das Eine an ihm stehe, das Andre bewegt werde. Nicht also kann Dasselbe, indem es Dasselbe bleibt, Entgegengesetztes leiden oder thun.

Die erst allmälich gefundenen drei *Species* waren:

1. (ἐπιθυμία) *cupiditas* — το ἐπιθυμητικὸν (als ἀλόγιστον) — ᾧ περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἑπτόηται.

2. λόγος, *ratio* — (ᾧ μανθάνομεν) — τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς **), — λογισμὸς —, ᾧ λογίζεται.

3. (θυμὸς) *iracundia*, d. i. heftige, rüstige Affecten, Zorn, Muth — τὸ ᾧ θυμούμεθα — θυμοειδὲς, *animosum* (nicht *ira* wie Tiedemann übersezt).

Zum ἐπιθυμητικὸν wird nach Platon gerechnet: Hungern und Dursten, Wollen und Wählen (τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι). Das, was die Seele begehrt, dazu ist sie hingeneigt (ἐφίεται, entgegenstehend dem ἀπαρνεῖσθαι, versagen); was sie erwählt, das treibt sie herbei (προσάγεσθαι, entgegenstehend dem ἀπαθεῖσθαι); was sie sich gereicht haben will, dem neigt sie sich zu (ἐπινεύειν, dem ἀπο-

*) In dieser Opposition liegt eine Ahndung des reinen Gegensazzes des Dualismus.

**) *Pag.* 360 und 367. *Pag.* 377. wird es umschrieben ἀρχικὸν γένος.

νεύειν entgegengesezt). [Hier bemerke man den Dualismus innerhalb des Begehrungsvermögens durch *Opposita.*] So rechnen wir auch das Gegentheil, das ἀβελεῖν, das μὴ ἐθέλειν und das μὴ ἐπιθυμεῖν zu der Verwerfung, (εἰς τὸ ἀπωθεῖν, Abscheu). Also — sagen wir, es gebe ein εἶδος ἐπιθυμιῶν, und unter diesem am offenbarsten: Hunger und Durst, und hier wiederum (immer dualistisch aus dem Gegensazze) Durst nach warmen oder kalten Getränken, nach vielen oder wenigen; und jenen Durst nach Warmen, blos in dem, welcher Kälte fühlt, und nach Kalten blos in dem, welcher Hizze hat. Wohl könnte man noch sagen, da Alle das Gute begehren, dafs man, wenn man einen Trunk etc. begehre, eigentlich nicht diesen, sondern nur ein Gut [einen Genufs] begehre. Und wer dies sagt, der sagt Etwas! [Platon erkannte, um es kurz auszudrücken, specifische Differenzen der Gemüthsarten an]. Daher will die Seele des Dürstenden *), nichts anders als Trinken. Wenn also zuweilen die Dürstende etwas zurükhält, so mufs dies in Ihr etwas Anders seyn, als was dürstet, und was sie, wie ein Thier (θηρίον), zum Trinken treibt. Denn unmöglich kann dasselbe in demselben Kreise das Entgegengesezte thun. Finden wir ferner Dürstende, welche, obgleich dürstend, dennoch nicht trinken wollen (ἐθέλειν), so müssen wir annehmen, dafs in ihrer Seele Etwas sey, was zum Trinken anmahnt (τὸ κελεύον), aber auch Etwas, was abhält (τὸ κωλύον). Dieses Lezte ist ein Andres und herrscht über das

*) *De Republ. l. l. p.* 366.

Anmahnende. Dieses Abhaltende ist in der Seele [anderwärts hergenommen, nemlich] ἐκ λογισμοῦ; das Antreibende dagegen wohnt ihr bei (διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων) vermöge der Affecten und Leidenschaften, und gehört dem unvernünftigen Theile, welcher Freund ist von gewissen Anfüllungen und Lüsten (πληρώσεων τινῶν καὶ ἡδονῶν.)

Als Platon auf das Dritte, den θυμὸς, kommt, wirft er selbst den Zweifel auf, ob es nicht dem ἐπιθυμητικῷ verwandt (ὁμοφυές, d. i gleichen Ursprungs und Stammes) sey? Dennoch schienen sie ihm verschieden, weil die ὀργὴ, der Unmuth (der nach den dabei aufgestellten Beispielen mit Schauder begleitet ist) zuweilen mit den ἐπιθυμίαις im Kampfe ist. „Eben so finden wir oft, dafs, wenn Jemanden diese Begierden unvernünftig anstürmet, er über dieses in Ihm Anstürmende schilt und entrüstet ist, und dafs bei zwei Streitenden der θυμὸς eines Solchen ein Mitstreiter des λόγος wird. Gesellt sich aber der θυμὸς zu den ἐπιθυμίαις und der λόγος wählt, so wirst du weder in Dir [Es berief sich also Platon im weckenden Gespräch auf Selbstbeobachtung!], noch in einem Andern bemerkt haben, dafs der θυμὸς sehr dagegen wirke. Glaubt Jemand unrecht zu handeln, so wird er, je edler er ist, desto weniger zürnen (ὀργίζεσθαι) können, wenn er von dem Etwas leidet, von dem er glaubt, dafs er mit Recht hungre; gegen diesen will sein θυμὸς (*ira*) nicht aufsteigen (οὐκ ἐθέλει ἐγείρεσθαι). Wenn hingegen Jemand zu leiden glaubt, dann kocht der θυμὸς auf, er wird unwillig und streitet mit für das, was

was Recht scheint. Er wird Hunger, Kälte und alles Aehnliche leiden, und ertragend siegen, und von dem Edlen nicht lassen, bis er es vollendet hat, oder gestorben ist, oder er (gleich dem Hunde von dem Hirten) von der Vernunft (λόγος) zurükgerufen, besänftigt wird."

„Allein das θυμοειδὲς ist von dem ἐπιθυμήτικον so unterschieden, dafs es noch weit mehr in dem Aufruhr (στάσις) der Seele die Waffen für das λογιστικὸν ergreift. Es entsteht die Frage: ist es wohl von dem Lezten unterschieden? oder ist es eine Form des λογιστικὸν, so dafs nur zwei εἴδη in der Seele wären, das λογιστικὸν und ἐπιθυμήτικον? oder ist auch in der Seele (wie im Staate drei Gewalten sind) das θυμοειδὲς die dritte Species, welche ihrer Natur nach (φύσει) der Beistand des vernünftigen Theils wäre (ἐπίκουρος τῷ λογιστικῷ) wofern sie nicht durch schlechte Erziehung verdarb? Gewifs! Es ist nicht schwer wahrzunehmen; denn auch an den Kindern [also ward auf diese schon von Platon verwiesen] kann man es sehen, dafs sie, kaum geboren, des Zornes voll (θυμοῦ μεστὰ) sind; die Vernunft dagegen (λογισμὸς) scheinen Einige nie, Andre spät zu empfangen. Auch in den Thieren ist dies dasselbe. Und so ist gewifs, dafs dieselben Arten (γένη) im Staate wie in eines Jeden Seele seyen, und auch gleich an Zahl."*)

*) Wenn Jemand die θυμοειδῆ φύσιν erhielt, so schwächt diese Anlage das Gemüth, τὸν θυμὸν, macht dieses Gemüth auch ἐξύβριστον, d. i. leicht zur Heftigkeit hinreissen, von Kleinigkeiten leicht entflammt und wieder erstikt. Wer also statt θυμοειδὴς ein ἀκρόχολος und ὀργίλος (also statt des *animosi*

Doch daran schliefst Platon noch praktische Folgerungen. „Dem λογιστικὸν (der vernünftigen Kraft) kommt es zu, (da sie weise ist und die vorsorgende Aufsicht über die ganze Seele hat) zu herrschen oder zu befehlen. Dagegen dem θυμοειδὲς, zu gehorchen (unterthänig zu seyn) und des vernünftigern Theiles Mitkämpfer zu seyn. Diese beide werden, wohl gebildet, die Aufsicht führen über das (dritte) τὸ ἐπιθυμητικὸν, als welches in der Seele eines Jeden das Meiste, und von Gütern, oder Geld am vollsten ist. Man mufs daher sorgen, dafs es nicht durch Sättigung mit körperlichen Lüsten noch viel mächtiger werde, und nicht blos um das Seine bemüht sey, sondern auch sogar wage, dasjenige sich zu unterwerfen, was es doch nicht beherrschen soll. — Wir nennen daher denjenigen tapfer (ἀνδρεῖος) hierin, wessen θυμοειδὲς unter Lust und Schmerzen, das von der Vernunft (λόγος) Befohlne beobachtet. Es ist Tugend, dafs die Arten der Seele nicht Alles gegen einander treiben, sondern das Eigne wohl vertheilen, sich selbst beherrschen und ausschmücken, und sich Freund werden, und so jene Drei harmonisch stimme, wie drei Scalen der Harmonie. Dagegen ist's Ungerechtigkeit, wo alle drei im Aufruhr unter einander wirken. Recht schaffen (τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν) heifst daher, Alles in der Seele ordnen, dafs es einander gebiete und gehorche."

---

ein *iracundus* und *morosus* wird), der wird lästig. *de Rep. III.* 312. Hier ist offenbar, dafs θυμὸς nicht θυμοειδὲς, und dieses nicht Zorn übersezt werden darf.

So stellte Platon trefliche Bemerkungen über den Streit der sinnlichen Gefühle und der Vernunft, über das Streben nach Veränderung und Beharrlichkeit auf!

Aristoteles.

Aristoteles (geb. in Macedonien 386. v. Chr.), der Sohn des königlichen Leib-Arztes, noch im 17ten Jahre, wo er nach Athen kam, mit der Arzneikunde und Apothekerkunde beschäftigt, wurde sehr natürlich Anatom der Körper wie der Seelen, und dies insbesondere bei der nachherigen günstigen Gelegenheit, da er durch Alexander eine Menge Thiere erhielt, die er zerlegte, und für seine Thiergeschichte zu einer vergleichenden Anatomie benuzte. Früh ward sein Geist zur Naturbeobachtung gewöhnt.

Bei ihm finden sich daher mehrere neue, obgleich naturhistorische und physiologische Charakterunterschiede des Menschen von den Thieren. Er unterschied ihn so von den Affen durch die Bildung einzelner Theile des Körpers, namentlich der Knochen des Schädels; so fand er die Betastung bei den Menschen am zartesten; daher er das klügste Thier sey.*) So bemerkte er, dafs kein Thier, wie der Mensch, auf dem Rücken schlafe; so entdekte er, dafs der Mensch verhältnifsmässig das gröfste Gehirn habe. So ahndete er wenigstens an Thieren eine Verbin-

*) *De anima* 2, 9.

dung der Augen durch Kanäle mit dem Gehirn, obgleich erst Herophilos die Nerven zuerst für Werkzeuge der Empfindung hielt.

Zwanzig Jahre lang, von seinem 17ten Jahre bis zu Platon's Tode, genofs er Platon's Unterricht, und schon dies spricht sehr für Platon, wenn auch nicht manche billigende Aeusserung des Aristoteles neben mancher kleinlichen Uebergehung platonischer Aeusserungen für ihn spräche. Er brachte aber schon einen empirisch-prosaischen Geist nach Athen, und sammelte ferner, um dann das Gegebene vielseitig zu zergliedern.

Sein Umgang mit Fürsten, mit den beiden Macedoniern, wie mit dem Fürsten Hermias in Klein-Asien, verbunden mit seiner äussern Eleganz, gab ihm Gelegenheit zur grössern und geschmeidigern Versezzung in fremde Denkarten und Sitten. Acht Jahre hindurch, bis in sein 42stes Lebensjahr, bildete er Alexander; zwölf Jahre lehrte er von seinem 50sten Jahre an in Athen in den schattigten Gängen beim Lyceum, und zwar noch nüchterner, prosaischer, kürzer und präciser in der Sprache als der poetische Platon. Er starb 322. vor Chr., in Einem Jahre mit Demosthenes.

Die drei Bücher περὶ ψυχῆς scheinen eine der lezten Schriften zu seyn, welche Aristoteles schrieb; denn nur in der Schrift περὶ ἑρμηνείας werden sie erwähnt. Wahrscheinlich sind sie erst nach der Ethik, sogar nach der Metaphysik geschrieben. Diese erste eigentliche Psychologie ist fast ganz von

dem unsystematischen wiederholenden Vortrage seiner übrigen Schriften frei, und vielleicht auch darum eines seiner reifsten Producte. Wirklich hatte er aber grade dazu das rechte Talent sich erworben. Denn auf der einen Seite stand ihm eine grosse Masse von Erfahrungen, mithin Stof, zu Gebote; auf der Andern hatte er das Talent, das Gegebene zu zergliedern, durch Induction und Abstraction von dem Besondern zu dem Allgemeinen sich zu erheben. — Nun sieht zwar auch seine Seelenlehre (nemlich diese, seine eigne Schrift) einem Aggregate, oder einer Abhandlung über einzelne Zweige der Seelenkunde ähnlicher; doch hat sie schon eine bestimmte Ordnung. Es ist eine Art von Topik für die empirische Psychologie, welche die Gesichtspuncte und Vermögen angibt, unter welche einzelne Wahrnehmungen zu ordnen wären. Ob er aber gleich hier die Seele nach ihrem Wesen und gewissen Vermögen zum erstenmal zum Gegenstande einer eignen Untersuchung und Abhandlung machte, so ist dennoch von ihm nicht zu sagen, dafs er zuerst die Psychologie als besondere Wissenschaft erkannt habe. Zwar nennt er sie τὴν περὶ ψυχῆς ἱστορίαν, die Untersuchung von der Seele, und nennt sie ein durch Akribie ausgezeichnetes Wissen, oder Erkenntnifs; aber eben daher scheint er sie schon und zwar sehr treffend nicht als Wissenschaft im strengern Sinne (wie schon Tennemann bemerkte) betrachtet zu haben. Gesezt aber auch, er hätte sie schon als strengbegränzbare Wissenschaft angesehn, so stellt doch sein Buch darüber noch kein begränztes System, keinen gehörig vertheilten, geschweige im Wesentlichen, vollständigen Entwurf

auf. Zwar war er methodischer Dialektiker genug, um bei jeder Abhandlung propädeutische Fragen vorauszuschicken, und so auch bei diesen; allein einmal sind die Bestandtheile nicht blos dogmatisch, sondern zugleich polemisch kritisch, der Charakter ganz logisch, d. h. in ihm theils Begriffe bestimmt, theils zergliedert, sodann fehlt, was sehr merkwürdig ist, in dieser Psychologie nicht blos das Gefühlsvermögen, sondern auch das Begehrungsvermögen. Die scharfsinnigen Untersuchungen des Platon über die Gefühle sind nicht einmal angeführt, geschweige benuzt. Er begeht hier schon einen Fehler des systematischen Fachwerks (wie Tennemann richtig sagt), da er in der Ethik davon handelt. Dafür war Ihm aber auch, dem analytischen Kopfe, das Erkenntnifs-Vermögen etwas so Erhabenes, dafs er es von den übrigen Vermögen, wie das Ewige von dem Sterblichen trennte, und daher als eine eigne Art von Seele betrachtete,*) ja die höchste Kraft des Erkenntnifsvermögens sogar ganz von allem Einflusse des Körpers isolirte.

Was den Geist dieses Buchs von der Seele betrift, so ist es merkwürdig, dafs er Seele in einem noch sehr weitem Sinne fafst, so dafs er zugleich von dem beseelten Körper oder von körperlichen Vermögen neben dem geistigen spricht, und dafs er dennoch der Seele eine (fast Stahlische) Macht über den Körper einräumt. — Vorzüglich verdient er das Lob, welches die spätern systematischen Psychologen sich wieder entzogen, ob

*) *De Anima* 1, 4.

sie gleich darin dem Aristoteles vorzüglich hätten folgen sollen, dafs sehr wenige rationale Sätze und auch diese nur als Hypothesen von ihm eingewebt wurden. Eben daher findet man nichts von Unsterblichkeit darin, von der er auch sonst Weniges bemerkte. An dieses Verdienst der Abhaltung der rationalen Stoffe schliefst sich unmittelbar das Verdienst an, dafs er in dieser Erkenntnifs von der Seele den innigsten Zusammenhang mit der Wahrheit von der Natur, obgleich freilich aus dem Grunde ahndete, weil die Seele das Princip (ἀρχή) aller lebendigen Wesen sey.*) Uebrigens macht die Neuheit des Gegenstandes die besondere, dem Aristoteles eigne, Kunstsprache dieser Bücher schwer zum Verständnisse.

Der Plan für die Bücher von der Seele, die überhaupt einer kritischen Behandlung bedürfen, ist Folgender. Das erste Buch handelt historisch-kritisch von der Würde, dem Nuzzen und den Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Kenntnifs von der Seele, dann (Cap. 2.) von den Meinungen der Alten über die Seele; von der Widerlegung einzelner Vorstellungen von ihr (Cap. 3—8.), und von der Einheit und den Functionen der Seele (Cap. 9.).

Das zweite Buch handelt von Seele und Sinnlichkeit. Cap. 1 und 2. Seele — die Form des Körpers. Cap. 3. Vom Vermögen der Seele. C. 4. Vom Vermögen der Ernährung. C. 5. Vom

*) Ob Aristoteles, wie Tennemann S. 177. seiner Geschichte sagt, die Seelenlehre überhaupt als einen Theil der Naturlehre und Naturbeschreibung betrachtet habe, steht als Frage noch zu beantworten.

Empfindungsvermögen. C. 6. Von den Empfindbaren Gegenständen. C. 7. Von dem Sichtbaren und Durchsichtigen. C. 8. Von Ton und Stimme. C. 9. Vom Riechbaren, — Geruche. C. 10. Vom Schmekbaren und Geschmaks-Werkzeuge. C. 11. Vom Fühlbaren und dem Gefühle. C. 12. Von dem Gemüth überhaupt.

Das dritte Buch spricht vom Gemüth und Erkenntnifsvermögen. — C. 1. Ausser diesen fünf Sinnen gibt es keinen andern mehr. C. 2. Innerer Sinn. C. 3. Empfinden und Denken ist nicht einerlei. C. 4. Einbildungskraft. C. 5. Verstand. C. 6. Vernunft. C. 7. Doppelte Wirksamkeit des Verstandes. C. 8. Praktischer Verstand. C. 9. Vergleichung des Verstandes mit der Sinnlichkeit und Phantasie. C. 10 und 11. Ueber das Vermögen der Bewegung. C. 12. Vergleichung der ernährenden, empfindenden und vergleichenden Seele. *)

---

*) *Caelius Sec. Cur. II. epp. p.* 349. wagte es, dies Werk dem Aristoteles abzusprechen. Man vgl. Gassendi's Urtheil in dessen *Exercitt. paradox.* 5, 10. 6, 9. 7, 10. 8, 7. — Ausser den Commentaren, welche gänzlich und wie der Commentar von *Alexander Aphrodisiens.* bis auf einige Stellen verloren gegangen sind, besizzen wir noch den gelehrten Commentar des Simplicius *(Venet.* 1527. *fol.)* und des Joh. Philoponus. In späterer Zeit commentirten das Werk *Fr. a Vico Mercato (Venet.* 1574. *fol.), Petr. Martinensius (Segunti* 1575. *fol.), Bonaventura Belluti (Venet.* 1643. 4.), *Thomas Aquino (*1649. *fol.).* Eine Paraphrase lieferte Themistius. Von den Ausgaben S. *Fabricii bibl. graec. Vol. III. p.* 235. *s. ed. Harles.* — Der Verfasser der neuesten Uebersezzung (Aristoteles über die Seele. Aus dem Gr. übers. und mit Anm. begleitet, von Michael Wenzl Voigt,

Manche verlorne Schrift würde auch hieher gehören. So: ein Dialog — Eudemos, der von der Seele handelte, und von dem Simplicius mehrmals angeführt wird. Vgl. *Cic. de div. I. C.* 25. In demselben erklärte er sich unter andern gegen die Vorstellung von der Seele als einer Harmonie, handelt von dem Zustande der Seele nach dem Tode. Ferner die Schrift περὶ ἀνθρώπου φύσεως. Vgl. *Laert.* 5, 25. Die Schrift περὶ ἐπιστημῶν (die vielleicht aber in der Metaphysik 2. und 4. Buche enthalten war). Die θέσεις περὶ ψυχῆς, Vgl. *Diog.* 5, 24. Die Werke περὶ παθῶν ὀργῆς. Vgl. *Diog.* 5, 23.; Zwei Bücher περὶ ὄψεως; περὶ φιλίας.*)

Frkft. und Leipz. (Prag) 1794. 8. Neue Aufl. (neuer Titel) Leipz.) hat sich durch diesen ersten fleissigen Versuch wohl verdient gemacht, hätte er nur zuweilen minder sclavisch übersezt, um deutlich zu werden; auch vergleicht er zu unbedingt die Worte der kantischen Philosophie, ohne dem Aristoteles aus ihren Ideen Licht zu verschaffen. — Schüz Betrachtungen über die Psychologie des Aristoteles in der Uebers. des analyt. Versuchs über die Seelenkräfte von Bonnet, Leipz. 1770. S. 307—322. — Fülleborn lieferte einen Anfang einer empirischen Psychologie aus Aristot. sämmtlichen Schriften gesammelt und zu einem Ganzen verbunden in seinen Beiträgen zur Gesch. der Phil. 1796. St. 7. N. 8. S. 177—188. Dies ist aber ein unvollendetes Stük und nur beschränkt auf Erkenntnifsvermögen und Gedächtnifs.

*) *Diog. Laert.* führt 5, 22. noch ein Buch περὶ ψυχῆς auf, wenn dies nicht die auf uns gekommenen sind. *Albertus Magnus* wollte wissen, dafs Aristoteles ein Buch *de motu animae* an Alexander geschrieben habe, das vieles gegen die Priester gesagt habe, und von diesen auch vernichtet worden sey.

Andre hieher gehörige, noch übrige Schriften, werden theils in den 11. Büchern, welche *Parva Naturalia* (φύσικα) benannt werden, enthalten; theils in der ersten Natur-Geschichte (und Menschheitsgeschichte), περὶ ζώων ἱστορίας, in welcher die vier ersten Bücher auch von dem Sinne, Gedächtnisse und den Eigenschaften des Menschen und der Thiere handeln; theils in den Schriften περὶ ἀκουστῶν, im φυσιογνωμονικὸν, in der Ethik und Politik.

Bei Aristoteles war freilich noch immer Körper und Geist, Thier und Mensch nicht genug geschieden, so wie die Trennung der rationalen und empirischen Behandlung einer schärferen Trennung bedurfte, da er Beobachtungen und Speculation vermischte. Die Erklärungen der Seele blieben bei ihm metaphysisch, und die Erklärungen der Seelenerscheinungen physiologisch. Seine Demonstration ging auf das Intellectuelle; denn Sinne, Empfindung und Gefühle schlofs er davon aus. Lange hielt ihn das Selbstbeobachten zurük.

Als Systematiker und Dialektiker täuschte und beschränkte er auf lange Jahrhunderte hin. Seine dogmatischen Säzze, welche die unerforschlichen Seiten des Ichs betrafen, beschäftigten in der Folge die denkenden Köpfe mehr als seine Beobachtungen über den Menschen.

Mannichfaltig aber sind Aristoteles Verdienste. Bei ihm finden wir die erste abgesonderte Behandlung der Seelenlehre nebst einem allgemeinen Fachwerke oder einer Art psychologischer Topik,

und den ersten, wenigstens relativ, vollständigen Entwurf. Sein systematischer Geist machte die Seele nach deren Wesen und Vermögen zum Gegenstande einer eignen Untersuchung, und in sofern ist er freilich Vater der empirischen Psychologie als System, wie er zugleich Kritiker von den Meinungen der Vorfahren ward.

Von ihm erhielten wir viel scharfsinnige Unterscheidungen und feine Zergliederungen und Entwiklungen des Gegebenen, wodurch er die Psychologie mit neuen Begriffen und mit manchen neuen Wahrnehmungen von der thierischen Welt, wie mit Anwendungen derselben bereicherte. Seine nüchterne Vernunft entfernte aus der Naturlehre der Seele zuerst die theologischen Voraussezzungen, löfste die Personificationen der wirkenden Ursachen in Götter, und sezte zuerst an ihre Stelle den abstracten Begrif von Kraft, δύναμις. Für die Seele selbst suchte er einen Begrif, der aber freilich noch sehr weit seyn mufste, damit er auf Thiere und Pflanzen zugleich passen konnte, wie auf die organischen Verrichtungen. Dennoch hat man seine Erklärung lange verkannt, weil man nur bei der strengen und ersten Wortbedeutung stehen blieb. Die Seele nannte er ἐντελέχειαν, was schon Cicero einseitig *continuam motionem* übersezte; diese Bewegung in der Seele aber läugnete Aristoteles anderwärts ab. Zwar betrachtet er sie als Beschaffenheit des Körpers, jedoch als eine nothwendige, als *actus*, die Thätigkeit eines organischen Körpers, dem leeren Können und Vermögen entgegengesezt, und — so war ihm Seele eine theils ruhende, theils thätiglebendige Kraft eines belebten Naturkörpers,

mithin das in ihm selbst befindliche Princip der Thätigkeit und Ruhe. Hieraus aber folgert er sogar, dafs die Seele kein Körper sey, wohl aber nicht ohne einen Körper seyn könne.*)

Verdienstlich war sein weiterer Begrif des Lebens und die schärfere Unterscheidung mehrerer Seelenvermögen, — in der Pflanze Vegetation, in dem Thiere Empfinden und Begehren, und im Menschen Denkkraft. Daran knüpfte er die Begriffe von Materie und Form. — Ein andres Verdienst erwarb sich Aristoteles durch die Beiträge zur allgemeinen und namentlich zur Special-Psychologie, in seiner Ethik, seiner Rhetorik und Politik. Hier finden wir Aufschlüsse über Alter, Geschlechte, Nationen und allgemeine Charakteristik. Darauf machte Baco aufmerksam. Grösser mufste dies Verdienst erscheinen in Vergleichung mit seinen Zeiten, kleiner, wenn man die Folgen des durch sein Studium für Jahrhunderte aufgeregten Beobachtungsgeistes vergleicht. — Endlich bleibt ihm ein Verdienst in den Bemerkungen zur Physiognomik und Mimik (in denen er Manches vor Gall aufstellte). Aus Mienen schlofs er auf geistige Fertigkeiten.

War Platons Psychologie mehr ein Theil der Metaphysik, so ward die des Aristoteles mehr Physik, jedoch im Geiste der damaligen Physik.

---

*) *Aristot. de anima* 2, 2.

Nach Stobäos Angabe*) soll Aristoteles die Frage: was ist der Mensch? aufgeworfen und also beantwortet haben: ἀσθενείας ὑπόδειγμα (ein Beispiel der Schwäche), — μεταπτώσεως εἰκών, φθόνου καὶ συμφορᾶς πλάστιγξ· τὸ δὲ λοιπὸν φλέγμα καὶ χολή.

Aristoteles unterschied a) die Anlage, die innre Möglichkeit oder den Grund zu Affecten, — Vermögen (δυνάμεις); b) Gemüthszustände und Veränderungen (κινεῖσθαι) — Leidenschaften (πάθη); c) erworbene, bleibende Fertigkeiten (ἕξεις).**) — In Hinsicht der moralischen Anlage urtheilte er, dafs auch das Göttliche seyn könnte, was durch Freiheit erworben sey oder wobei menschlicher Fleifs mitgewirkt habe. Geistige Thätigkeit gehöre nicht unter die Gerichtsbarkeit des Glüks und das Vortreflichste könne nicht vom Zufalle abhängen.***) Wenn wir von Tugend reden, sagt er, so reden wir von Tugend des Menschen, wie sie durch seine Natur bestimmt wird, nach seinen Anlagen möglich ist. In dessen Geiste aber liegt die Tugend, nicht in seinem Körper;†) doch ist keine Tugend dem Menschen angeboren oder ein Werk der Natur, sondern der Uebung und frühen Gewöhnung. — Auch unterscheidet er die Naturvermögen, z. B. die Sinne, welche vor der Thätigkeit da sind, von den sittlichen Fertigkeiten, welche erst nach der Handlung entstehen.††)

---

*) *Sermon.* 96. *p.* 533. *Gesner.*

**) *Nicomach.* 2, 5.

***) *Ethic. L. I. c.* 9.

†) *Ethic. L. I. c.* 13.

††) *Ethic. L. II. c.* 1.

Von Natur, sagt er, sey der Mensch ein Sclave, welcher nicht sich, sondern einem Andern angehöre: allein der sey kein Mensch, welcher einem andern angehöre (κτῆμα).*)

Er unterschied, nach Platon, eine vernünftige und vernunftlose Seele, Vernunft und Sinnlichkeit. In dieser fand er a) einen Theil, welcher dem Menschen mit Thieren und Pflanzen gemein ist, die vegetabilische und das Wachsen bewirkende Kraft, Princip der Ernährung und des Wachsthums. Diese Kraft ist allen organisirten Wesen eigen, und erreicht ihre eigenthümliche Vollkommenheit. Im Schlafe wirkt dieser Theil am meisten, in welchem alle selbstthätige Handlungen der Seele aufhören und nur die Traumvorstellungen rege werden, wenn gewisse Sinneseindrücke im Schlafe bis zur Seele gelangen, und in der Einbildungskraft Bilder beleben. Deutliche Vorstellungen, mithin auch die Vernunft, haben auf diesen Theil keinen Einfluss, und er steht nur der Organisation des Körpers vor, in Wiederherstellung der abgegangenen Theile.

b) Ein andrer Theil der Sinnlichkeit ist ihm derjenige, in welchem sich die sinnlichen Empfindungen und Begierden befinden, welche jedoch nicht ohne alles verständige Bewufstseyn sind. Dieser Theil ist fähig den Einfluss der Vernunft anzunehmen und ihm zu gehorchen.

Die vernünftige Seele ist durch sich selbst vernünftig, und ihr Wesen besteht im deutlichen Denken. Dabei vergleicht Aristoteles die ver-

*) *Politic. L. I. c. 4.*

schiedenen Richtungen der Glieder des Körpers und der Theile der Seele. Bei dem Körper sei Alles sichtbarer und deutlicher, da man das Widerstreben des einen Theils in der Seele wider den Andern nicht wahrnehme.*) — In diesen sind als Theile: Denken und Wollen, eine theoretische und praktische Vernunft enthalten.**)

Unter ähnlichen, sagt er, muſs das Gesez der Gleichheit in der Erziehung herrschen; alle Menschen, selbst Regenten, müssen zuerst gehorchen. Nun ist der Körper eher vorhanden als die Seele; daher kommt der sinnliche Theil der Seele eher zum Vorschein als der vernünftige. So zeigt schon ein neugebornes Kind sowohl Begierden als auch Unwillen, dagegen lernt es erst mit zunehmendem Alter denken und schliessen. So muſs aber die Erziehung erst auf den Körper, und dann auf die Seele gerichtet seyn, eher für die sinnliche als für die vernünftige Seele sorgen. — Dabei nimmt er noch Rüksicht auf die verschiedenen geistigen Anlagen in den Geschlechtern.***)

Den Pflanzen legt er Leben bei, doch nennt er sie nicht lebende Wesen (ζῶα), welche Bewuſstseyn oder, nach ihm, Empfindung (αἴσθησις) haben.†) — Von der erzeugenden und ernährenden Kraft der Seele unterscheidet er die Denkende; doch zwischen

*) *Ethica L. I. c. 13.*

**) *Politic. L. VII. c. 15.*

***) *Politic. L. VII. c. 17.*

†) *De anima L. II. c. 2.*

ihr und der Empfindung findet Aehnlichkeit statt, da diese das Vermögen die Formen der Gegenstände aufzunehmen, jene, das Vermögen die Formen der Vorstellungen der Gegenstände aufzunehmen, ist.

Er unterschied ferner einen thätigen und einen leidenden Verstand (wie Neuere Denkkraft und Denkvermögen). Der leidende Verstand steht mit dem Empfindungsvermögen in Verbindung, der Thätige macht, von dem Körper ganz abgesondert, aus der Vorstellung des Gegenstandes etwas wirklich Gedachtes. In dem leidenden Verstand wird die besondere Einbildungskraft und das Gedächtnifs enthalten, indem sie nicht nur einzelne Wahrnehmungen bewahren, sondern die von der Wahrnehmung der Gegenstände gewonnene Vorstellung enthalten.

Endlich unterscheidet er auch sinnliches und vernünftiges Begehren.*) Zwar trennt er auch die willkührlichen Handlungen der Thiere von denen der Menschen, allein auch Thieren und Kindern schreibt er Willkühr zu. Nur etwas spricht er Beiden ab, und dies ist die Wahl (προαίρεσις), diese höhere Aeusserung der Willkühr, wo man sich selbst zu einer Handlung mit Bewufstseyn bestimmt. Diese Wahl ist aber auch vom Wollen verschieden, in so fern der Wille auf Zwecke, wie in Wünschen auf unmögliche Dinge, die Wahl aber auf die Mittel zum Zwek geht, und auf das was in unsrer Gewalt ist. Die

*) *De anima L. III. c. 10.*

Die Wahl hingegen macht vernünftiges Begehren (ὄρεξις) aus, nicht sinnliches (ἐπιθυμία), und durch dasselbe entstehen freie und überlegte Handlungen.

Theophrastos.

Unter den Philosophen, welche auf Aristoteles folgten, und die übrigens von diesem abwichen, zeichnet sich Theophrastos aus. Was unter seinen Namen, wahrscheinlich unächt, auf uns gekommen, zeigt, dafs er individuelle Charakterschilderungen aufstellte. Seine Χαρακτῆρες sind Schilderungen der lächerlichen Narrheit seiner Zeit. Von Attischen Menschen zog er sie ab. Die Beobachtungen enthalten Interessantes; am dürftigsten aber stehen die Definitionen voran, da in ihnen meistens zu allgemeine Merkmale angegeben werden, und der specifische Unterschied unberührt bleibt.*)

Epikuros.

Epikuros (geb. 341. v. Chr., gest. 271. v. Chr.) suchte, je weniger er einen so vollkommenen Un-

*) Sehr schätzbar sind die psychologischen Erörterungen von Hottinger, bei dessen Uebersezzung des Theophrasto in Wielands Attischem Museum. I. Bd. und Neuem att. M. I. 1 und 2. Heft.

terricht als ein Platon und Aristoteles genofs, um so mehr, ein Autodidaktos zu seyn.

Schon war ihm der wichtigste Theil der Philosophie der praktische. Selbst die Physik betrachtete er als Befreierin von abergläubischer Furcht. Seine Philosophie ward ein dreuster und seichter Dogmatismus; daher in seiner Psychologie noch mehrere rationale, ja transcendentale Säzze vorkommen. Dennoch hatte er das Verdienst, die Erfahrung und die Evidenz der Anschauung erhoben zu haben, und nur das Erfahrungsmässige begreiflich zu finden, ob er gleich noch metaphysische Hypothesen wagte. Reiner zeigte sich jedoch in ihm der Empirismus, als in Aristoteles, da bei ihm alles Uebersinnliche grundlos und Vergnügen störend schien. Blinde Nothwendigkeit ist's, was in seinem System herrscht.

Auf willkührlich erdichteten Hypothesen baute er einen groben Materialismus, und in der Materie und der willkührlichen Zerlegung derselben in Atome fand er das Bestimmende. Merkwürdig aber ist's, dafs an seinem Materialismus nicht blos der Kopf (nicht im Geistigen, sondern nur in den Atomen fand er etwas Reales), sondern auch das Herz Antheil nahm, da seine Einbildungskraft ihm die Schrekbilder von einem Zustande nach dem Tode mit den schwärzesten Farben mahlte.

Die Unkörperlichkeit, wie die Einfachheit und Unsterblichkeit der Seele galten ihm für einen Wahn, und er behauptete, gegen Platon, dafs sie vielmehr eine körperliche, obgleich feine,

Substanz sey, bestehend aus den rundesten und feinsten Atomen (aus feinen Theilchen, λεπτομερής).*)

Diese Atome benannte er als die Beweglichsten. (Hier also ein Rükschritt zu Demokritos, ja zu den ältern Volksvorstellungen von der Seele als Raueh.) Dennoch ergibt sich, dafs er den Körper noch von der Seele unterschied, und Beide zwar in der innigsten Verbindung und gegenseitigen Mitleidenschaft, aber doch als zwei verschiedene Subjecte dachte. Sein subtiles Wesen war, auf ungleiche Art und nach den einzelnen Stoffen der Wärme und der Luft, in den gröberen Körper verbreitet (der verständige Theil der Seele, λογικὸν, safs ihm in der Brust, weil da die Affecten sich auffalend äussern — gleichsam die Seele des Seelenwesens).**) Daher entstehen, waehsen und vergehen die Seelen wie der Körper, ja die Seele ist noch auflösbarer, aus je feineren Theilen sie, gleich dem Nebel, zusammengesezt ist. Allein hierbei sah er selbst ein, dafs in den Elementen keine Empfindung sey.***)

Die Vorstellungen der Sinne, wie die der Phantasie sind entstanden aus Ausflüssen und Abflüssen gewisser Theilchen von den Körpern, welche die Gestalt dieser Körper annehmen als Bil-

*) *Diog. Laert. X. §. 63.*

**) *Lucret. III.* 138. *sq.*

***) *Lucret. III.* 294—307. *Stobaeus Eclog. Phys. p.* 798.

der, und die Sinnorgane berühren oder (stärker, gröber) afficiren. Nur sind die Bilder der Phantasie feiner, weil sie die Seele berühren, ob sie gleich nur zufällig entstanden und leicht vergänglich sind. — So erscheinen bei ihm die Vorstellungen ganz abhängig von der äussern Natur, und an materielle Ideen reihte er Alles an.

Das Hauptvermögen der Seele war ihm die Empfindungskraft und die willkührliche Bewegung, so wie er nicht auf die vernünftige, sondern auf die sinnliche Natur des Menschen den höchsten Werth sezte. Von der sinnlichen Empfindung fand er alles Denken abhängen, wie Aristoteles; doch sezte er hinzu: Kein Sinn täuscht; alle Sinne sind wahr, denn sie urtheilen nicht, sondern empfinden nur das Gegenwärtige. Das Sinnliche war ihm aber sogar Fundament aller Erkenntnifs (gegen Demokritos), nur das Urtheil wahr und falsch.

Er behauptete eine προλήψιν, d. i. wörtlich: Vor-be-griffe, konnte aber nach seinem System darunter nicht Vorstellungen *a priori* meinen. Diese Anticipation ist vielmehr ein vorher aus einem durch die Sinne aufgefafsten Eindrucke entstandene allgemeine Vorstellung, welche man von Etwas haben mufs, wenn man davon spricht.

Das Vergnügen (ἡδονή) lag nach seiner Annahme entweder in der Thätigkeit (ἐν κινήσει) oder in der Ruhe (καταστηματική), von welchen dieses grösser sey. Schmerzlosigkeit hingegen sey

das gröfste Vergnügen, und zwar entweder als körperliche, oder als geistige, die jedoch aus dem Körper entspringe *). Stärker an Extension und Dauer, sagt er, ist Lust und Unlust des Geistes als Lust und Schmerz des Körpers, weil die Seele zugleich vom Vergangenen und Zukünftigen afficirt wird. — Uebrigens gab es für ihn keinen Mittelzustand zwischen Lust und Unlust.

Die Bedürfnisse (Begehrungen) theilte er ab: in a) natürliche und nothwendige, — nothwendige, in so fern ihre Befriedigung Vergnügen schaft; b) in natürliche und nicht nothwendige; c) in nicht natürliche und nicht nothwendige. — Die Quelle des Begehrens lag ihm in den angenehmen und unangenehmen Sensationen, was später die Stoiker angriffen.

Das Verdienstliche, welches Epikuros bei der Annahme seines Systems besafs, war, dafs er die Erfahrung zu berüksichtigen suchte; ob er gleich Manches noch in sie hineintrug, dafs er consequenter bei ihr verblieb, dafs er dann den Menschen von dem Einflusse zwingender Naturkräfte durch den Einflufs der Vernunft frei nannte und mithin auch vom Aberglauben loszuketten suchte, und endlich dafs er die teleologischen Naturbetrachtungen vermied. In dieser lezten Hinsicht nahm er daher an, das Auge z. B. müsse nicht grade zum Sehen gemacht seyn, sondern es habe das Werkzeug diese Fertigkeit durch

*) *Cicero de fin. I.* 17.

Zufall (d. i. doch durch freie menschliche Uebung) erlangt.

Stoische Schule.

Die Akademiker und Peripatetiker hatten einen weiterführenden Weg der Beobachtung eingeschlagen, und wurden genauere Beobachter des Menschen von Kindheit an *). Die Epikuräer und Stoiker zogen darauf die Vergleichung der Menschen und Thiere mehr hervor; Jene blieben aber bei dem stehen, was den Menschen mit dem ververnunftlosen Thieren gemein ist, die Stoiker hingegen erhoben sich zu dem, was die Menschen von den Thieren unterscheidet, und was denselben, den Vergötterten, mit der Gottheit gemein ist.

Zenon (auf der Insel Kypros ohngefähr zu gleicher Zeit mit Epikuros geboren, 261 vor Chr. gest.), der Schüler von Xenokrates und Andern, war ein praktischer Geist und Urheber des Schlusses einer ehrwürdigen Philosophie: Folge der Natur!

Auch ihm war die Erfahrung die Grundlage aller Erkenntnifs. Seine Physik, deren Theil die Psychologie war, blieb materialistisch, so sehr

---

*) Vgl. *Cicero de fin* V. 20.

er auch in der Moral auf das Geistige baute. Dennoch nahm er in die Moral einen Parallelismus der äussern und innern Natur des Menschen auf und fand in der Natur die göttliche Intelligenz als einzig wirkende Kraft.

Die Seele war ihm (gegen Platon und Xenokrates) ein substantielles, materielles Wesen (σῶμα) und zwar aus dem schöpferischen Feuer bestehend *); alle Seelen — Theile der belebenden und vernünftigen Weltseele, und daher auch göttlichen Ursprungs. Indem er von der Weltseele alle andre Thätigkeiten ausgehen liefs, verrieth er deutlich ein Streben nach Einheit. Ein feuriges Luftwesen nannte er die Seele und daher die Luft oder den feurigen Aetherhauch (πνεῦμα) das Vehikel aller Seelenthätigkeit in der Hinführung der Eindrücke zur Denkkraft; sie selbst liefs sterblich.

Acht Theile machten die Bestandtheile der Seele aus, nemlich die fünf Sinne und die drei σπερματικοὶ λόγοι, d. i. die zeugenden und bildenden Vermögen, oder Zeugungsvermögen, Sprachvermögen und die denkende Grundkraft **). — Das ursprüngliche objective Vorstellen (φαντασία — Ideenbilder) entsteht, nach seiner Annahme, durch leidentliche Einwirkung von den Objecten auf die

*) *Plutarch de physic. Phil. decr. L. IV. c. 5. Cic. Tusc. Quaest. L. I. c. 9.*

**) *Plutarch l. l. L. IV. c. 4.*

leere Tafel der Seele. Durch die Einwirkung der Objecte erfolgt eine nothwendige Modification der Seele und dies gibt Erkenntnifs. Jeder Begrif (κατάληψις) wird durch die Sinne gewonnen, und welche Begriffe durch richtige Erkenntnifs der Objecte gewonnen werden, diese bilden den gesunden Verstand (ὀρθὸς λόγος).

Sonach unterschied weder Zenon noch die übrigen Stoiker das Empfinden gehörig vom Denken, vielmehr war ihm sowohl das sinnliche Wahrnehmen, das Urtheilen und die Gemüthsbewegungen, als auch das Begehren und Wollen die Wirkung des Einen Denkvermögens. — Der Mensch, schlofs Zenon, ist eigentlich (ethisch) blosses Vernünftwesen, und er soll frei seyn von sinnlichen Neigungen.

Zenon und seine Nachfolger achteten daher vorzüglich auf die moralische Natur und moralische Anlage des Menschen, so inconsequent es auch mit ihren metaphysischen (geerbten) Annahmen zusammenpafste. Das Empirische und Reine blieb jedoch immer in der Moral gemischt.

Die Begehrungen theilt er in unvernünftige, d. i. Gemüthsbewegungen und Leidenschaften, welche irrige Urtheile sind, die zugleich lebendige Kraft auf den Willen äussern (πάθη), und vernünftige (ὁρμή) oder den Willen (βούλησις), welcher dann von Andern subtil in Vorsaz und Entschlüsse zergliedert ward, und zwar entweder als Streben nach

einem wohlgefalligen Gegenstande (ὄρεξις) oder von Mifsfallen begleitet (ἔκκλισις) *).

Das Ideal des Seelenzustandes, welches Zenon vom Tugendhaften entwarf; enthielt a) Gesundheit der Seele (ὑγίεια τῆς ψυχῆς) — richtiges Verhältnifs der Urtheile der Seele; b) Stärke der Seele (ἰσχὺς) — zureichende Kraft im Realisiren ihrer Entschlüsse; c) Schönheit der Seele (κάλλος) — Symmetrie der Vernunft und ihrer Functionen unter einander und zum Ganzen; überhaupt aber Leidenschaftlosigkeit.

Das Ideal des Weisen und des Thoren welches, er entwarf, zeugt von vielen tiefern Blicken in die moralische Natur des Menschen; nur trug er es zu rasch auf die wirkliche Welt über. Der gute Mensch, sagte er, ist stark, grofs, reich, ein König, ein Gott, frei; — ein Bild einer veredelten Menschheit! Krankheiten der Seele waren ihm die Leidenschaften, sowohl die begehrenden als auch die verabscheuenden, weil sie immer Fehler ausmachen und Ausgeburten einer verdorbenen Vernunft sind, welche der Mensch ablegen kann und soll. Als Seelenschwäche galten sie für Kränklichkeiten (ἀῤῥωστήματα), wie der Hang zum Vergnügen **). Besonders bemühte sich nach Zenon, Chrysippos, welcher die Leiden-

*) *Stobae. eclog. ethic. P. II. p.* 162. *Cic. de finib. bon. III.* 7.

**) *Diogen. Laert. VII.* §. 115.

schaften sehr spizfindig behandelte, die Analogie der Krankheiten der Seele mit denen des Körpers durchzuführen *).

Wenn der Epikuräismus mehr eine Untersuchung der fühlenden und sinnlichen Natur des Menschen einleitete, so ging der alte Stoicismus mehr auf die begehrende und vernünftige Natur, und wenn Epikuros den Menschen mehr erniedrigte, so erhob ihn Zenon wieder.

Unter den Aerzten hatte sich schon früherhin eine dogmatische und empirische Schule getrennt, welche Trennung nun erst in die philosophischen Schulen überging. Gegen den dogmatisch theoretischen Geist der Stoiker erhoben sich Aerzte mit der Stimme der Erfahrung, so wie die Skepsis der alten Pyrrhonier, welche wie Aenesidemos die Sinne für trügerisch annahmen und die Caussalität für einen leeren Begrif hielten.

Wohlthätig erhob sich gegen den bisherigen Dogmatismus bald auch der Scepticismus der Akademiker.

Arkesilaos (geb. um's J. 318 vor Ch.) läugnete ein sicheres Kennzeichen ab, um das, was in den Vorstellungen subjectiv und objectiv sey, zu

---

*) *Cicero Tusc. quaest. IV.* 10.

unterscheiden. Dies sprach er aber gegen Zenon, welcher die Vorstellungen von den Gegenständen ableitete.

Der Stoiker Ariston von Chios nahm schon an, dafs nicht nur die Metaphysik, sondern auch die (dynamische) Physik ausser dem Erkennen liege *). Er sprach von Seelenheilkunde und unterschied zwischen dem Wahnsinne, welchen der Arzt, und dem, welchen der Philosoph zu heilen habe, indem jener mehr auf den Körper wirken müsse. Seneca sezte späterhin hinzu, dafs selbst bei Wahnsinnigen auf die Seele gewirkt werden könnte.

Kleanthes (um das J. 281 vor Chr.) schlofs auf die Materialität der Seele von der Gleichheit der Anlagen und Neigungen der Kinder und Aeltern, da sich von der Unkörperlichkeit nicht Gleichheit oder Aehnlichkeit prädiciren lasse, sondern einzig von dem Körper. Eindrücke in die Seele waren ihm Copieen und Abbildungen, wie in Wachs; was aber schon Chrysippos verwarf.

Chrysippos (geb. 280. gest. 208. vor Chr.) trat als der originellste unter den Stoikern auf. In seiner Logik waren zugleich psychologische Lehrsäzze aufgenommen worden, da ihm λόγος das Denken und Reden bezeichnete. Auch er nahm die Seele als körperlich an, bestehend aus einem feinen

*) *Stobaeus Serm.* 78. *Sext. Empir. adv. Mathem. VII.* 12.

Stoffe von Aether, der in den Saamen befindlich sey. Diese Seele durchdringt nach seiner Annahme den ganzen Körper und bestimmt den Ton des Charakters im Menschen *). Zugleich war Chrysippos auch Determinist. Er führte die Lehre vom πνεῦμα zur Erklärung der meisten Functionen des thierischen Körpers ein. Vom Herzen wandere es aus durch die Sinnkanäle. — Von verschiedenen Gegenständen liefs er die Seele verschieden afficiren und Vorstellung (φαντασία) eine Veränderung der Seele (ἑτεροίωσις ψυχῆς), welche zugleich das Object, was ihr zum Grunde liegt, anzeigt, seyn **). Phantasmen waren ihm Vorstellungen, welche kein reelles Object haben ***). Uebrigens theilte er die Vorstellungen in sinnliche und unsinnliche †), und unterschied Vorstellungen im wachenden und im träumenden ††), im gesunden und im wahnsinnigen Zustande. Bei dem Lezten war ihm der Eindruk auf die Empfindung schwächer, daher sie selbst dunkler erschienen. — Mit vieler Feinheit definirte und classificirte er die Leidenschaften und behielt die Analogie der körperlichen Krankhei-

*) *Diogen. Laert. VII.* 159. *Stobae. ecl. phys. T. I. p.* 376.

**) *Sext. Empir. adv. Math. VII.* 230.

***) *Plutarch. de phys. Philosoph. decr. IV.* 12.

†) *Diogen. Laert. VII.* 51.

††) *Cicero academ. quaest. II,* 16. 17.

ten im Auge*). Der Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe gilt dabei als Grundtrieb der Thiere und des Menschen, doch unterscheidet die Vernunft, als Bildnerin der Begierden, den Menschen von dem Thiere**).

Karneades, der Akademiker (in Rom 158 v. Chr.) fand in der Vorstellung die Veränderung eines empfindenden Wesens, welche sich selbst und noch etwas von ihm Verschiedenes zum Bewufstseyn bringt. Bestimmter gab er das Objective und Subjective in ihr an, und dadurch zeichnet er sich von seinen Vorgängern aus***). Ueberhaupt aber sezten doch erst die Akademiker das Subjective der Vorstellung heller ins Licht. — Karneades läugnete, dafs der Mensch über die Dinge an sich Etwas behaupten könne, weil wir keinen Maafsstab zur Bestimmung des objectiven Gehaltes der Vorstellungen haben. Mehreres Scharfsinnige sagte er über das Wesen und den Zusammenhang der Vorstellungen.

Panätios, der Stoiker; ein Freund des jungen Africanus, mit welchem er reiste, hatte das Eigene, dafs er von dem Vermögen der Seele das Zeugungsvermögen ausschlofs und es zu einer Ei-

---

*) *Diogen. Laert. VII.* 111. *Cicero Tusc. quaest. IV.* 5. 10.

**) *Diogen. Laert. VII*, 85. *sq.*

***) *Sext. Empiric. adv. Math. VII*, 163—169.

genschaft des organischen Körpers machte. Dagegen ordnete er das Sprachvermögen der willkührlichen Bewegung unter.

Poseidonios mifsbrauchte die Idee von der Verwandtschaft menschlicher Seelen mit der Gottheit zur Beschüzzung der Mantik. Dadurch zog er zugleich das Schwärmende wieder begünstigend hervor.

Antiochos (168 J. vor Chr. gest.) fand aufs neue in der Sinnenerkenntnifs die höchste Wahrheit, wenn die Sinnorgane gesund und stark sind und gehörig geübt wurden. — In der Selbstliebe nahm er ein Streben nach Erhaltung eines naturgemässen Zustandes an. — Für Antiochos lag sowohl im Körper als auch in der Seele der Menschen Etwas, was sie von den Thieren unterschiede; — so wie er die Vollkommenheiten des Geistes und des Körpers trennte. Von jenem, nahm er an, sind Einige das Werk der Natur oder Talente; Andre, wie alle Vollkommenheiten des Willens, sind erworben. Doch gab auch die Natur die Anlagen zu diesen Tugenden, uns selbst überliefs sie nur die Vollendung und Ausbildung derselben. — So trat Antiochos als Akademiker fast ganz zu den Stoikern über.

Diese durch den Streit zwischen den Stoikern und Akademikern, so wie durch die Bearbeitung der Moral veranlafsten Untersuchungen über das Vorstellen, über die Triebe und Gemüthsbewegungen waren nur isolirt und zu keinem wissenschaftlichen Ganzen vereint. Dies mangele, so

wie für uns viele Erörterungen der Stoiker über das Begehrungsvermögen verloren sind.

Neue Stoa.

Beim Uebergange zur neuen Stoa war die Richtung, welche die Denker einschlugen, praktischer. Die Annahme der Unsterblichkeit der Seele machte nun einen charakteristischen Zug aus, so wie man sich zum Platonismus neigte.

Epiktetos (um d. J. 94. nach Chr.) erkannte, dafs die Erregung der Begierde und Verabscheuung nicht von den Gegenständen selbst, sondern von unsern Vorstellungen von ihnen abhange. In unsrer Gewalt, sagte er, ist minder der Körper als es unsre Entschliessungen und freien Ueberlegungen sind. Alle Dinge ausser uns sind die mächtigsten Tyrannen, sind nur insofern furchtbar als wie sie furchtbar machen. Die innern Tyrannen aber auszutreiben, liegt uns stets ob. Es kann der Wahnsinn zu Entbehrungen stimmen, allein die Vernunft vermag noch mehr uns zu denselben zu gewöhnen. — Es wies Epiktetos ferner auf die ursprüngliche Güte des Menschen, hier und fand dafs, die Menschen von Natur das Gute suchen und nur aus Irrthum fehlen.

Die Römer konnten unter sich nicht speculative, metaphysische Köpfe erzeugen, da diese sich nur in Frieden und in Schulen bilden. Unter Kriegen und durch Umstände herbeigeführten Staatseinrichtungen war diese Nation nicht zur wissenschaft-

lichen Gewandheit des Geistes gelangt, wie früher die Griechen; daher auch ihre Sprache unbiegsam blieb. Die Philosophie gedieh unter ihnen nicht ob es gleich nicht an Kopf zum Philosophiren gebrechen konnte. Sie suchten eine eigne Philosophie zu erwerben und begannen daher mit der Philosophie des gesunden Menschenverstandes und einer reifen Urtheilskraft der Geschäftsmänner. Die aufgenommnen Superstitionen waren mit Naturbeobachtungen verbunden; politische Klugheit erwarben sie sich durch lebendigen Umgang und Routine. Das Studium der griechischen Philosophie begann aber erst, als Scipio Africanus und Cälius die gelehrtesten Griechen an sich zogen, und ihr folgte das Studium der Dilettanten. Mehrere griechische Philosophen lebten zu Rom und Jeder gewann seine eignen Anhänger, daher sich mehrere philosophische Parteien erhielten.

Der alten römischen Nation war eine andre Philosophie angemessen als den Neuern und Verfeinerten. Jene eigneten sich den Stoicismus an und die vortrefflichsten Römer von Scipio und den Catonen bis auf Antoninus und Seneca wanden Studium auf ihn und auf die Sokratik. Daher blieb den Römern auch anfangs der Epikuräismus gleichgültiger, obgleich Lucretius schon früh für dessen Verbreitung sorgte. Hierbei aber beschränkten sie sich auch vorzüglich auf die Physik des Epikuros, welche den Römern eine leere Speculation scheinen mufste.

Den Stoicismus umfafste M. Aurelius Antoninus der Kaiser (161 nach Ch.). Seine Memoiren waren Selbst-

Selbstbetrachtungen und Selbstgespräche, und eigentlich nur für ihn selbst und sein Privatleben, nicht für das Publicum niedergeschrieben. Dieser für seine sittliche Vollendung unermüdlich thätige Kaiser legte hier einen erhabenen moralischen Sinn und praktischen Geist dar. Er erkannte ein Göttliches im Menschen; sein Vaterland war ihm die Welt. Alle Menschen, sagte er daher, sind Bürger Eines göttlichen Staates. Sein Geist der Humanität zeichnete sich aus und empfahl selbst die Feindesliebe. Dennoch verhielt er sich in mancher Hinsicht seiner Zeit gemäfs, wie im Glauben an Träume und Magie. In den Menschen nahm er drei besondere Theile an und bezeichnete sie als τὰ σαρκία, τὸ σωματικὸν und τὸ ἡγεμονικόν.

C. Annäus Seneca, der Stoiker, warf einen kurzen Blik auf die Gegenstände der bisherigen psychologischen Untersuchungen und fand, dafs sie den Ursprung, den Siz, die Ausdauer und die Eintheitheilung der Seele betrafen. Gelehrsamkeit und Umgang mit der grossen Welt hatten ihn weiter geführt, doch war ihm auch trüber Ernst eigen, bei einer Erhabenheit über den Wechsel des Schiksals. In seinen Schriften legte er einen Schaz von psychologischen Beobachtungen nieder, welche hoch zu achten sind. Namentlich behandelte er einzelne Affecten, wie er eine vollständige Specialhandlung vom Zorne schrieb *).

*) Prof. J. G. C. Klotzsch lieferte in s. L. Annäus Seneca, Wittenberg 1799. 8. ein Beispiel von zu weit gehenden Com-

Die Zahl ausgezeichneter psychologischer Köpfe ist unter den Römern nicht gering; denn sie waren praktische Menschenkenner und ihre Beobachtungen oft scharfsinnig.

M. T. Cicero hatte besonders um die Anwendung der Philosophie auf das Leben, und auf hetrurischen Aberglauben, wie um die liberalere und unpedantische Darstellung der ernsten griechischen Philosophie Verdienst. Daher trug er das Licht der Philosophie besonders in praktisch schwierige Verhältnisse, z. B. in die Collision der Pflichten, in den Widerstreit des Nüzlichen und Sittlichen. Und so verbreitete er Philosophie, die er vorzüglich, um ein grosser Staatsredner zu werden studirte, mehr, als er selbst entschied. Dabei verlohr er ein Schwanken nie, wie es darin offenbar wird, dafs sein Unkörperliches der Seele doch noch eine feine Materie ausmacht. Seine physiognomischen Malereien sind psychologisch schäzbar.

Historiker und Dichter zeichneten sich aus: unter jenen Livius, Sallustius, Ammianus Marcellinus, Cäsar, dessen Lebensphilosophie reichhaltig ist, Suetonius und Tacitus, ein tiefer psychologischer Kopf.

---

binationen von Factis und Grundsäzzen oder Lehren eines Mannes; demohngeachtet kann es als sinnreiche Charakteristik des Seneca gelten, in welche dessen Selbstbeobachtungen verwebt sind.

In Quinctilianus dachte ein gesunder Verstand mit Scharfsinn, und seine psychologischen Urtheile sind treffend und voll psychologischer Wahrheit. Seine Mnemonik ist hierzu Beweis, wie schon die Behauptung, dafs die Menschen von Natur gleiche Anlagen haben.

Horatius läfst in sich ächte Weisheit des Lebens mit tieferem Scharfblicke in die Quellen herrschender Thorheiten auffinden. Er, der feine Weltmann und Gesellschafter, voll Sinn für das Schikliche, war, bei seiner Geschmeidigkeit mit Liberalität, zugleich Philosoph. Mit hellem Auge schaute er in das Gewirre der Welt. Vorzüglich gehören hieher seine Sermonen, erfüllt von seiner Individualität und voll von Reflexionen und Sittengemälden, in denen er die damals herrschenden Leidenschaften darstellt. *Serm. II.* 2. nennt er die Seele *divinae particulam aurae*, was späterhin die Kirchenväter den Manichäern und Marcion übel deuteten, da die Seele nur εἰκὼν τοῦ θεοῦ sey.

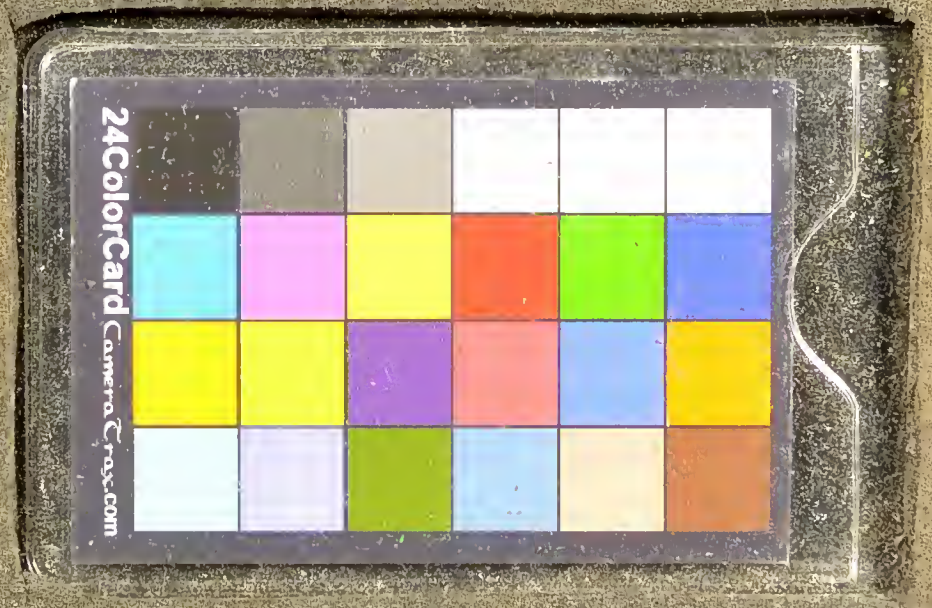
Persius hatte seine Bildung mehr von der Schule als von der Welt erhalten, und er betrachtete ruhiger seinen Gegenstand. Weniger war dagegen Juvenalis Philosoph, dessen Darstellungen oft von Hafs und strenger Bitterkeit zeugen. Doch liefern Beide treffende Beobachtungen.

Erst zwischen dem zweiten und fünften Jahrhunderte entstand der Liebesroman, mehr durch die Sprache als durch den Geist ausgezeichnet. Durch ihn kamen neue Beobachtungen ans Licht. Warum sich aber überhaupt der psychologische Liebesro-

man, dessen Schäzze das gewöhnliche Leben sind, nicht bildete, hat Manso*) aus der häuslichen Lage der Griechinnen und dem geringen Grade ihrer sittlichen Bildung richtig abgeleitet. Auch kannten die Griechen noch nicht genug die Natur.

*) S. dessen Abhandlung über den Roman: in, s. vermischten Schriften. Th. 2.

Ed - 9 · 20


24ColorCard
CameraCross.com